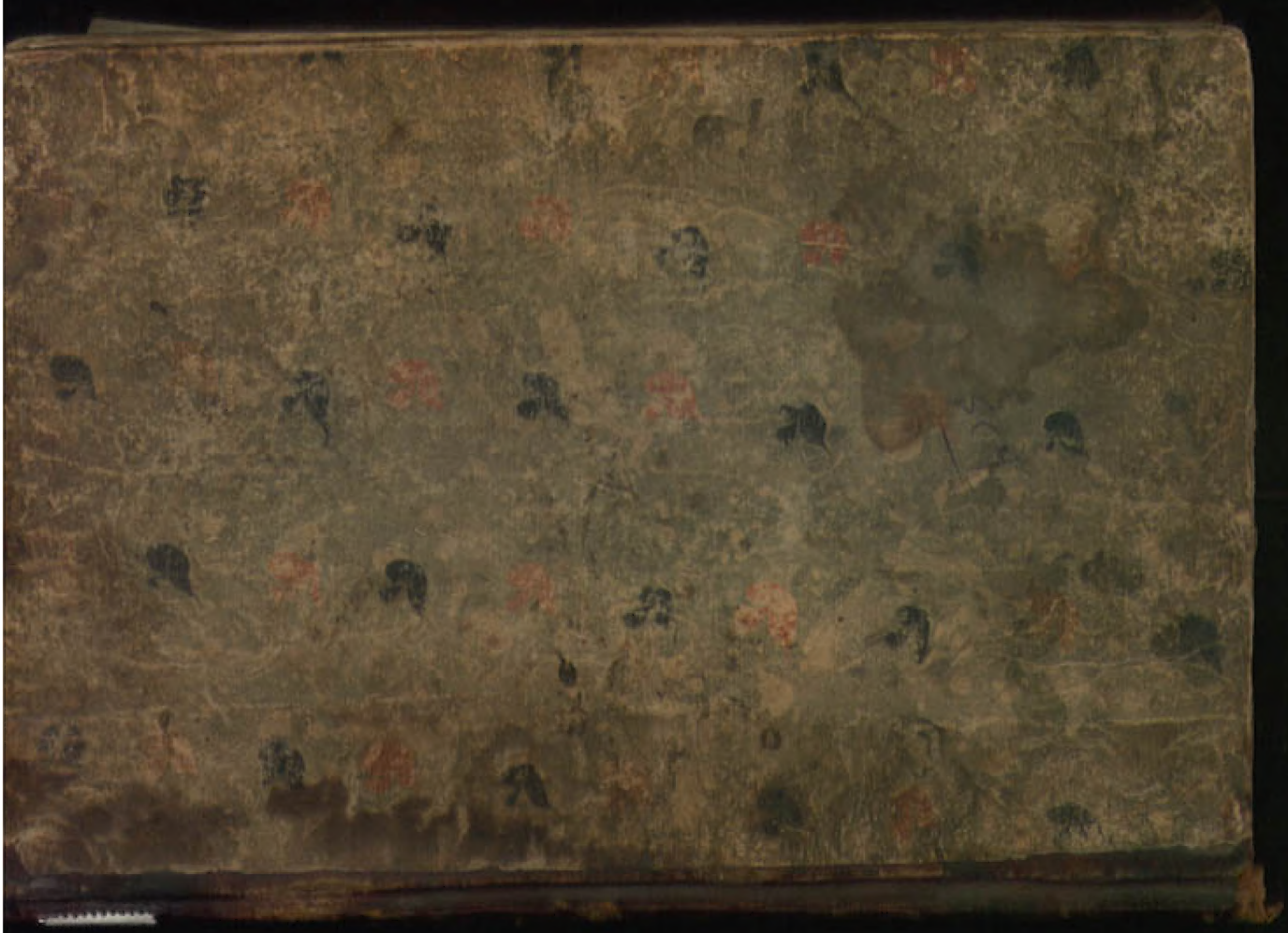

صاحب وما لك ملاء خلوصه منسوب بقريه حصار جمع
الله رضا سبحانه وتقيد لا يباع ولا يرهن بعد ما علمه
فانما اثمه على الذين يبدلونه ان الله سميع عليم تحت
في شهر رمضان
١٢٨١
شروط طايفه حسينيه الزكي الكوتاهي ولا يؤخذ من يده
بغير از نذر وان اعطاء من شاء

صاحب وما لك سلاه خلوصه منسوب بقريه حصار جق

الله رضا بيجاوز وقفيد لا يباع ولا يرهن بعد ما علمه

فانما اثمه على الذين يبدلونه ان الله سميع عليم تحت

سنه ١٢٨١ في شهر رمضان

شروط بيد حسيه از كي الكوتاهي ولا يوخذ من يده

بفيد از نه وان اعطا من شاء

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي احكم بكتابة اصول الشريعة انواره ورفع بخطابه فروع الحنيفية السمحة البيضاء حتى اضحت كلمة الباقية
راسخة الاساس شامخة البناء كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء اوقد من مشكاة السنة
سراج العلم والهدى تتلاطم امواجا ودرايت الناس يدخلون في دين الله افواجا والصلوة على من ارسله
لساطع الحجة معوانا وظهيرا وجعل لواضح المحجة سلطانا نصيرا محمد المبعوث شهيدا للانام مبشرا ونذيرا
وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا ثم على من التزم بمقتضى اشارته الدلالة على طريق الرفاه واعتصم
بما تواتر من منصوصه الظاهرة البيان واغتنم في تشريف ساحة كرامته الاستصحابة الاستحسان من المهاجرين
والانصار والذين اتبعوهم باحسان بعد فان علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول النافع في الوصول الى
مدارك المحصول اجلها يتنسم في احكام احكام الشرع قبول القبول واعزها يتخذ لاعلاء اعلام الحق معقول المعقول
وانه كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام المحقق والنحرير المدقق علم الهداية ومحي الدراية معول
ميزان المعقول والمنقول ومنتهى اغصان الفروع والاصول صدر الشريعة والاسلام اعلى الله درجتي دار السلام
كتاب شامل لخلاصة كل مبسوط وافي ونصاب كامل من خزانة كل منتخب كافي بحر محيط يستغرق كل مدر وسيط
وكنز مغن عما سواه من كل درجين ووسيط فيه الغاية لتقويم ميزان الاصول وتهذيب اغصانها وهو نهاية في تحصيل
صبا الفروع وتعديل اركانها ثم قد سلك منها جا بديعا في كشف اسرار التحقيق واستولى على الامد الاقصى من رفع
منار التدقيق مع تزيف زيادات عاستها ايد الافكار ولطيف نكات ما فتق بها رتق اذهان اولو الابصار
وللذا طار كالاصطار في الاقطار وصار كالامثال في الامصار وتالى في الافاق حظا من الانتشار ودلالة انفس
في نفس الفخار وتقدم صادفت مجتازي بما وراء النهر كثيرين فضلاء الشرق افيدة تهوى اليه واكباد اهائمة عليه
وعقولا جاثية بين يديه ورغبات مستوفقة المطايا لديه مستصغرين في كشف اسراره بالمواضي والطراق
فانعمت في بحار اسراره عن اللالي بالاصداف لا تخلو انامل الانظار عقد معضلاته ولا يفتح بنان البيان ابواب
مغلقاته فلطائفه بعد تحت حجب الالفاظ مستوره وخرائده في خيام الاستار مقصوره تزي حواليها اعناق
الاعناق ودون الوصول اليها اعينا ساهرة الاحداق فامرت بلسان الالهام لاكوهم من الاوهام ان اخوض في لجج
فوائده والخوض على غرر فرائده وانشر مطويات رموزه واظهر مخفيات كنوزه واسهل مسالكه شعابه واذلل
شوارد صعابه بحيث يصير المتن مشروحا وبذيد الشرح بيانا ووضوحا فطفقت اقتحم صوارد اسهم في ظلم الدياجر
واحتمل مكايد الفكر في ظلما الهواجر ركبا كل صعب وذلول لاقتناص شوارد الاصول وتارة اعلاله بجدة الوصول
الى مقاصد الابواب والفصول حتى استوليت على الغاية القصوى من اسرار الكتاب واحطت عن وجوه فرائده قناع
الارتياب ثم جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح الى كشف حقائق التنقيح مشتملا على تحرير قواعد الفن وتحرير
حقائقه وتفسير مقاصد الكتاب وتكثير فوائده مع تنقيح لما اخر فيه المصنف ببسط الكلام وتوضيح لما اشتمل فيه
على ضبط المرام في ضمن تقريرات تنفتح لوردها اصداف الاذان وتحقيقات تهتز لادراكها اعطاف الاذهان وتنويعات
ينشط لاستماعها الكسلان وتقسيمات تطرب عند سماعها الثكلان صعودا في متون الرواية على ما اقتضى

من الكتب

من الكتب الشريفة وصوجا في عيون الدراية

على ما تقرر من تلك الطريقة وسيجد الفايض في بحار التحقيق
الفايض عليه انوار التوفيق ما اودعت في هذا الكتاب الذي لا يستكشف القناع عن حقايقه الا الماهر من
علماء الفريقين ولا يستاهل للاطلاع على دقايقه الا البارع في اصول المذهبين مع قلة بضاعته في صناعة
التوجيه والتعديل وحاطة قوانين الاكتساب والتحصيل والله من سبحانه ولي الاعانة والتاييد والمكي بافاضة
الاصابة والتسديد وهو حسبي ونعم الوكيل قوله حامدا لله تعالى حال من المستكن في متعلق الباء اي باسم الله
ابتدائي الكتاب حامدا آخر طريقة على ما هو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية او الفعلية نحو الحمد لله واحمد الله تسوية بين
الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما فقد ورد في الحديث كل امر ذي بال لم يبدا ببسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدا
فيه بالحمد فهو اجذم فما قال ان يحمد الحمد لله قيدا للابتداء حالا عنه باحد الامرين يفوت الابتداء بالآخر وقد كان فوت
التسمية بذكره الا ان تقدم التسمية لان التعميم متعارضا ظاهرا اذ الابتداء باحد الامرين يفوت الابتداء بالآخر وقد امكن الجمع
بان يقدم احدهما على الآخر فيقع الابتداء به حقيقة وبالآخر بالاضافة المعاسواه فعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية
والاجماع المنعقد عليه وترك العاطف للاشعار بالتبعية فجعل بمنزلة التسوية ولما يجوز ان يكون حامدا حالا من فاعل يقول
لان قوله وبعد فان العبد على ما في النسخة المقرة عند المعتبر وعن ذلك واما على النسخة القديمة الخالية عن هذا
الصارف فالظاهر انه حال عنه واما تفصيل الحمد بقوله اولا وثانيا فيحتمل وجوها الاول ان الحمد يكون على النعمة وغيرها
فان الله تع يستحق اولا بكمال ذاته وعظمة صفاته وثانيا بجميل نعايه وجزيل الايه التي من جملتها التوفيق لتاليف
هذا الكتاب الثاني ان نعم الله تع على كثرتها ترجع الى ايجاد وابقاء اولا وايجاد وابقاء ثانيا فيحمده على القسمين جميعا
بالسور المفتتحة بالتحميد حيث انفتحت الفاتحة الى الجمع وفي الانعام الى الايجاد وفي الكهف الى البقاء اولا وفي سبا الى
الايجاد وفي الملائكة الى الابقاء ثانيا الثالث الملاحظة لقوله تعالى وله الحمد في الاولى والآخرة على معنى ان يستحق الحمد في الدنيا
على ما يعرف بالحجة من كماله ويصل الى العباد من نواله وفي الآخرة على ما يشاهد من كبريائه ويعاين من نعمائه التي لا عين
رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر واليه الاشارة بقوله تعالى واخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين فان قلت
قد وقع التعرض للحمد على الكبرياء والآلاء في دار الفناء والبقاء فما معنى قوله وبعد فان التنبيه اليه ثانيا اي صار فا عطفا
على حامدا قلت معناه قصد تعظيمه ونية التقرب اليه في كل ما يصلح لذلك من الاقوال والافعال وصرف الاموال اشارة
الى انواع العبادات فان نعم الله تعالى تستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان وفيه اشارة
الى ان الآخذ في العلوم الاسلامية ينبغي ان يعرض عن جانب الخلق ويصرف لغة الثناء من جميع الجهات الى جناب الحق
وتقديمه على ما بانه المستحق للثناء وحده فان قلت من شرط الحال المقارنة للعامل والاحوال المذكورة اعني حامدا
وغيره لا يقارن الابتداء بالتسمية قلت ليس الباء هنا للابتداء بالظرف حال والمعنى متبركا باسم الله ابتدئ الكتاب
والابتداء امر عرفي مقدر محتملا من حيث الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد والتكثرة
فان قلت فعلى الوجه الثالث يكون حامدا ثانيا بمعنى ناويا الحمد وعازما عليه ليكون مقارنا للعامل وح يلزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز قلت يجعل من قبيل المحذوف اي وحامدا ثانيا بمعنى عازما عليه فلا يلزم الجمع بينهما قوله
وعلى افضل رسله محمد لما كان اجل النعم الواصلة الى العبد هو دين الاسلام وبه التوصل الى النعم الدائمة في دار السلام
وذكره بتوسط النبي صلى الله عليه وسلم صار الدعاء لطلب الثناء على الله فاردف الحمد بالصلوة وترك التصريح باسم النبي صلى الله عليه وسلم

ومن ثم كان حبيبا ولا وتنبيها للامور الاولى من حقه وعن صحيح العكس بدلالة حذف صلة المذكور وذكر
صلة المتروك وكما ذكره صاحب الكشف مذكورا بان ذكر صلة المتروك الحاصلة على كونه مرادا
في الجملة اذ لولاه لم يكن مرادا اصلا ثم ان التضمين ولما كان نادرا واسلوبا شائعا في كلام العرب حتى
نقل عن ابن جني انه قال لو قلت تضمينات العرب لاجتمعت مجلدا الا ان المصنف
عليه وسلم على ما في النسخة المقروءة عليه وتنبيه على انه كونه افضل الرسل امر حتى لا يخفى على احد والخاتمية بالكسر بمعنى الخاتم
السباق من كل اوب اي طرف السير الضمار والمجلي هو السابق من افراس السباق والمصلي هو الذي يتلوه لان راسه عند ظهر السابق
ومعنى ذلك تكثير الصلوة وتكريرها واشار بالمجلي الى الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم وبالمصلي الى الصلوة على الآل لانها
تكون ضمنا وتبعا ثم لا يخفى حسن ما في قرائن الحمد والصلوة من التجنيس وما في القرينة الثانية من الاستعارة بالكناية والتخييل
الترشيح وما في الرابعة من التخييل وان تقديم المعمولات في القرائن الثلث الاخيرة لرعاية السجع والاهتمام اذ الحصر لا يكسب
المقام وان النصاب اولا وثانيا على الظرفية واما التنوين في اولا مع انه افعل التفضيل بدليل الاولى والاوايل كالفضلى
فلانه هنا ظرف بمعنى قبل وهو صفة لا صفة له اصلا هذا معنى ما قال في الصحاح اذا جعلته صفة لم تقرنه تقول
لقيته عاما اول واذا لم تجعله صفة قرنته تقول لقيته عاما اول وهو معناه في الاول اول من هذا العام وفي الثاني قبل هذا العام
سعد جده ايهام اذ الجد الحظ والبوا بالبر وفقني الله التوفيق جعل الاسباب متوافقة ويعدى باللام وتعديته بالباء
للتسامح او تضمين بمعنى التفريق كثيرا ما يتسامح في صلات الافعال صيلا منه الى جانب المعنى وفض من فضضت ختم الكتاب
فتحته والفض الكسر بالتفريق واختمت الكتاب بلغت آخره والختام الطين الذي يختم به جنبا الكتاب قبلا لحمايته
عن نحو الانام بمنزلة الشيء المختوم الذي لا يطلع على مخزونه ولا يحاط بمستودعاته ثم جعل عنوانه على الطالبين بعد الاختتام وعدم
منعهم عن مطالعته بعد اتمام بمنزلة فض الختام قوله صوكتبته على قواعد المعقول اي صنفته على الوجوه والشرائط المذكورة
في علم الكلام كما هو دأب قدماء الشارح من الاقتصار على حصول المقصود وترتيب البيان بحسن تعجب مريد بعض
ما تصرف فيه من التقديم والتاخير في المباحث والابواب على الوجه الاحسن اللائق والصواب ثم يسبقني الى منه سبقت تعالى
الى العالي قوله لم يبلغ صفة تدقيقات والعايد محمد فوق اي لم يبلغ فرسان علم الاصول الى هذه الغاية من الرضا او المراد
لم يصل فرسان هذا العلم الى تلك الغاية من التدقيق فيكون من وضع الظاهر موضع المضمر وتعدية البلوغ بالى لتضمينه معنى
الوصول والانتهاء قوله سميت هذا الكتاب جواب لما وضع اسم الاشارة موضع المضمر لكمال العناية بتمييزه فان قلت لما
لثبوت الثاني لثبوت الاول فيقتضي بيبنية ما ذكر بعد لا التسمية الكتاب بالتوضيح فما وجهه ان التصريح في اتمامه للشرح
المذكور الموصوف بانه شرح لمتن كلام التنقيح وفتح لمغلقاته واتمام ظل هذا الشرح مع اشتماله على الامور المذكورة
يصلح سببا للتسمية بالتوضيح في حل غوامض التنقيح قوله اليه يصعد الكلم افتتاح غريب واقتباس لطيف
اتى بالضمير قبل الذكر دلالة على حضور ذكر الله في قلب المؤمن سيما عند افتتاح الكلام في اصول الشرع واشارة الى ان الله
تعالى متعين لتوجه المحامد اليه لا يفتقر الى التصريح بذكره ولا يذهب الوهم الى غيره اذ له العظمة والجلال وهذه اعطاء الاسئلة
وايماء الى ان الشارع في العلوم الاسلامية ينبغي ان يكون مطمح نظره ومقصد همته جناب الحق تعالى وتقدس ويقتصر
على طلب رضاه ولا يلتفت الى ما سواه لا يقال ان ابتداء المتن بالتسمية فلا اضمار قبل الذكر وان لم يبتدا لزم ترك
القول بالتسمية لانا نقول يكفي في العمل بالتسمية ان يذكر التسمية باللسان او يخطر بالبال او تكتب على قصد التبرك
من غير ان تجعل جزءا من الكتاب وعلى كل تقدير يكون ثابتا فما ذكر قبل الذكر وان لم يبتدا لزم ترك
وجه استعير للتوجه الى العالي قدر ومرتبة والكلم من الكلمة بمنزلة التمر من التمرة يفرق بين الجنس وواحده
بالتاء واللفظ مفرد الا انه كثيرا ما يعتبر جمعا نظرا الى المعنى الجنسي ولاعتبار جانبي اللفظ والمعنى تجوز في وصفه
الذكر والتانيث قال الله تعالى اعجاز نخل منقعر اي منقطع من مغارسه ساقط على وجه الارض وقال
كانهم اعجاز نخل خاوية اي متساقطة الاجواف ثم الكلم غلب على الكثير لا يستعمل في الواحد البتة حتى توهم بعضهم

انها جمع

انها جمع كلمة وليس على حد تمر وتمرة الا ان الكلم الطيب بتذكير الوصف يدل على ما ذكرنا مع فيلا ليس من انبيته الجمع فلا ينبغي
ان يشك في انه جمع كمر وركب وانه ليس بجمع كتب وترب ففي قوله والكلم ان كان جمعا حزازة لا تخفى والصواب
وان كان بالواو قوله من محامد حال من الكلم بيانا على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر
اذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فحيا بها وجه الرحمن فاذا لم يكن عمل صالح لم تقبل وانما صلح الجمع المنكر بيانا للتعريف
المستغرق لما سيجيء من ان النكرة تعم بالوصف كامراة كوفية وان التنكير هنا للتكثير وهو يناسب التعميم والحامد
جمع محمدة بمعنى الحمد وهو مقابلة الجميل من نعمة او غيرها بالثناء والتعظيم باللسان كالشكر وهو مقابلة النعمة
بالاظهار وتعظيم المنعم قولا او عملا او اعتقادا فلا اختصاص الحمد باللسان كان بيان الكلم بها انسب والمشارع
جمع مشرعة الماء وهو مورد الشاربة والشرع والشريعة ما شرع الله تعالى لعباده من الدين اي اظهر دينه وجعله
الطريقة المعهودة الثابتة من النبي صلى الله عليه وسلم جعلها على طريقة الاستعارة المكنية بمنزلة مروضات وجنان فانفتحت لها
مشارع يردها المتعطشون الى زلال الرحمة والرضوان وبهذا الطريق انفتحت لقبول العبادة الذي هو مبنى الطاق
الرحمن ومطلع انوار الغفران ريح الصبا التي بها روح الابدان ونماء الاغصان فان القبول الاول ريح الصبا
ومهب المستوى مطلع التنعم اذا استوى الليل والنهار ويقابلها الدبور والريح تزيح ان الدبور تزيح السحاب
وتسخيه في الهوى ثم تسوقه فاذا علا كشفت عنه واستقبل الصبا فوزعت بعضه على بعض حتى يصير كسفا
واحدا ثم تنزل صطرا ينبي به الاشجار والقبول الثاني من المصادر الشارة لم يسمع له فان والنماء الزيادة والاغصان
من نمى ينمي نماء وينمو نموا وحقيقة النمو الزيادة في اقطار الجسم على تناسب طبيعي ثم في وصف الحامد بما ذكر تلميح
المقول تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء فان الحامد لما كانت هي الكلم
الطيب والكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالمحمدة شجرة لها اصل هو الايمان والاعتقادات وفرع هو الاعمال والفضائل
وتحقيق ذلك ان الحمد وان كان في اللغة فعل اللسان خاصة الا ان حمد الله تعالى على ما صرح به الامام الرازي رحمه الله
في تفسيره ليس قول القايل الحمد لله بل ما يشعر بتعظيمه وينبئ عن تمجيده من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال
والتنزيه عن ذلك بالمقال والاتيان بما يدل عليه من الاعمال والاعتقاد اهل بولاه لكان الحمد كشجرة خبيثة
اجتثت من فوق الارض مالها من قرار والعمل فرع لولاه لما كان للحمد نماء الى الله وقبول عنده بمنزلة دوحة
لا غصن لها وشجرة لا ثمرة عليها اذ العمل هو الوسيلة الى نيل الجنات وترفع الدرجات قال الله تعالى والعمل
الصالح يرفعه وفي الحديث فاذا لم يكن عمل صالح لم تقبل فاشار المصنف الى ان شجرة المحامد اصلا ثابتا
هو الاعتقاد الراسخ الاسلامي المبتني على علم التوحيد والصفات وفرعا نامية الى السماء مقبولا عنده هو العمل
الصالح الموافق للشريعة المطهرة المبتني على علم الشرائع والاحكام واشار الى الاختصاص والدوام بقوله
اليه يصعد الكلم بتقديم الظرف المفيد للاختصاص ودفع المضارع المنبئ عن الاستمرار قوله على ان جعل
تعليق للحامد ببعض النعم اشارة الى عظم امر العلم الذي وقع التصنيف فيه ودلالة على جلالة قدره وشرفه
ثم الفقه وغيره من الامور الثابتة بالادلة السمعية كمسئلة الرؤية والمعاد وكون الاجماع والقياس حجة
وما اشبه ذلك واصول الشريعة ادلتها الكلية وضابطها الاصول ما يبتني هي عليه من علم الذات والصفات
والنبوات وتمهيدها وتسويتها واصلاحها بكونها على وفق الحق ونهج الصواب وفروع الشريعة احكامها
المفصلة في علم الفقه ومعانيها العلل الجزئية التفصيلية على كل مسئلة مسئلة ودقتها كونها غامضة لطيفة
المبنية
الاشتباه به صعب على الناس المشكل فيه فرد لا جمع الا العلم والبارز الى الكلم الطيب
وقد يكسر لان العمل لا يقبل الا بالرجوع حسن حلبي

لا يصل اليها كل احد بسهولة وجميع ذلك نعم تستوجب الحذاق بالشريعة نظام الدنيا وثواب العقبى وبدقة معاني الفقه
رفعة درجات العلماء وتيلام الثواب في دار الجزاء وفي هذا الكلام اشارة الى ان علم الاصول فوق الفقه ودون الكلام ان
معرفة الاحكام الجزئية بادلتها التفصيلية موقوفة على معرفة احوال الادلة من حيث توصل الى الاحكام الشرعية
وهي على معرفة الباري وصفاته وصدق المبلغ ودلائله معجزاته ونحو ذلك مما يتعلق عليه علم الكلام الباحث عن احوال الصانع
والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام قوله بنى على اربعة اركان بمنزلة البدل من الجملة السابقة
شبه الاحكام الشرعية بقصر من جملة ان الملتجي اليها يأمن غوائل عدة الدين وعذاب النار فاضافة المشبه الى المشبه
كما في يجين الماء والاحكام تستند الى ادلة جزئية ترجع على كثرتها الى اربعة هي اركان قصر الاحكام فذكرها في انواع الكلام
على الترتيب الذي بنى الشارع الاحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس
ذكر الثالثة الاول صريحا والقياس بقوله وضبط معالم العلم على مسالك المعتبرين اي القائسين
المتأملين في النصوص وعلل الاحكام من قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار تقول اعتبرت الشيء اذا
نظرت اليه ورأيت حاله والمعلم الاثر يستدل به على الشيء عبر به عن علة الحكم التي بها يستدل على ثبوت الحكم
في القياس فان قلت ليس ترتيب الشارع تقديم السنة على الاجماع مطلقا بل اذا كانت قطعية قلت
الكلام في متن السنة ولا خفاء في تقديمه وانما يؤخر حيث تواتر لعارض الظن في ثبوته ثم ذكر بعض اقسام
الكتاب اشارة الى انه كما يشمل القصر على ما هو غاية في الظهور وعلى ما هو دونه وعلى ما هو غاية في الخفاء
والاستتار بحيث لا يصل اليه غير رب القصر وعلى ما هو دونه وتحيي تفسيرها قوله مقصورات محبوسات جعل
خيام الاستتار مضروبة على المتشابه بحيث لا يرجى بدونه وظهوره اصلا على ما هو المذهب من ان المتشابه
لا يعلم تأويله الا الله وفائدة انزاله ابتلاء الراسخين في العلم بمنعهم عن التفكر فيه والوصول الى ما هو
غاية متمناهم من العلم باسراره فكما ان الجهال مبتلون بتحصيل ما هو مطلوب عندهم من العلم والايمان في
الطلب كذلك العلماء مبتلون بالوقوف ونزول ما هو محبوب عندهم اذ ابتلاء كل احد انما يكون بما هو على خلاف
هواه وعكس تمناه قوله يكبح عنانا ذهنهم تقول كبحت الدابة كذا جذبتها اليك بالجام لكي تقف وتعرى
قوله اودعها فيها اي اودع الله الاسرار في المتشابهات والايداع متعد الى مفعولين تقول اودعته
مالا اذا دفعته اليه فيكون وديعة عنده وانما عداه تسامحا او تضمينا لمعنى الادراج والوضع قوله منصة
هي بفتح الميم المكان الذي يرفع اليه العروس للجلوة من نصصت الشيء اذا رفعته والعروس نعت
يستوي الرجل والمرأة ما دام في اعراسهما يجمع المؤنث على عرائس والمذكر على عرسين بضم تاء
وفي هذا الكلام نوع حرارة لان المعاني التي اظهرت بالنصوص وجليت بها على الناظرين هي مغموماتها
والاحكام المستفادة منها وهي ليست نتائج افكار المتفكرين بل احكام الملك الحق المبين
فكأنه اراد ان المجتهدين يتأملون في النصوص بمنزلة العروس فيطلعون على محاسن ودقائق
ويستخرجون احكاما وحقائق هي نتائج افكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة
قوله وفصل خطابه اي خطابه الفاصل المبين بين الحق والباطل او خطابه المفصول تبيينه من
يخاطب بلا يلتبس عليه على ان الفصل مصدر بمعنى الفاعل او المفعول وهذا من عطف الخاص
على العام تنبيها على عظم امره وفخامته قدره اذ السنة ضربان قول وفعل فالقول هو الموضوع

لبيان الشريع

انشاء المبتني عليه كمن الاحكام المتفق على حجيته بين الانام قوله ما رفع اي ما دام رايات مراسم الدين مرفوعة
عاليه باجماع المجتهدين الباذلين وسعهم في اعلاء كلمة الله واحياء مراسم الدين فان الحكم المجمع عليه مرفوع لا يوضع
وضعه لا يخفض قوله جليل الشان اي عظيم الامر باهر البرهان اي غالب الحجة فايقنا مركوز اي مدفون من كنزت
الترس غرزته في الارض والكنوز الاموال المدفونة والمخبوء المجاورة العظام شبه بها عبارة لانه الصعبة الجزء الصعوبة
التوصل بها الى فهم المعاني التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الاشارة بالشفتين او الحاجب تعدى بالى فاصل الكلام
مرموز الى غواصين حذف الجار واوصل الفعل فصار غواصين مسندا اليه والنكتة اللطيفة المنقحة من نكت
في الارض بالقضيب اذا ضرب فاش فيها يعني قد اوحى الى النكت الخفية في اثناء اشاراته الدقيقة والنظر تأمل الشيء
بالعين والامعان فيه الحظ النظر الى الشيء بمؤخر العين واللحاظ بالفتح مؤخر العين والتنقيح التهذيب تقول نقحت
الجذع وتنقدت اذا قطعت ما تفرق من اعصانه ولم يكن في لبه وتنظيم الدرر في السلك جمعها كما ينبغي مرتبة متناسقة
والكلام لا يخلو عن تعويض ما بان من اصول فخر الاسلام زوائد يجب حذفها ونشايات يجب نظمها ومنازل يجب
حلها وانه ليس بمبني على قواعد المعقول بان يراعى في التعريفات والحجج شرائطها المذكورة في علم الميزان وفي التقسيمات
عدم تداخل الاقسام الى غير ذلك مما لا يلتفت اليه المشايخ قوله مورد اقيسة اي في ذلك المنقح الموصوف يعني كتابه
وكذا الشمايل التي تأتي بعد ذلك قوله الاعجاز في الكلام انه لا يلزم ان يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن
معارضته والاتيان بمثله من العجز وجعلته عاجز او لهذا اختلفوا في جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا
فقيل انه ببلاغته وقيل باخباره عن المغيبات وقيل باسلوبه الغريب وقيل بصرف الهمم عن المعارضة بل المراد ان
اعجاز كلام الله تعالى انما هو بهذا الطريق وهو كونه في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة على ما هو الرأي المستقيم فاعتبار
انه يشترط في اعجاز الكلام كونه ابلغ من جميع ما عداه يكون واحدا لا تعدد فيه بخلاف سحر الكلام فانه عبارة عن دقته ولطفه
ما عداه وهذا يقع على طرق متعددة ومراتب مختلفة فلهذا قال اهدب السحر بلفظ الجمع وعرفه الاعجاز بلفظ
الفرد وهذب التهذيب اطرافه وعرفه الكوز بكليته التي تؤخذ عند اخذه وهي اقوى من الهذب فخصصوا بالاعجاز القدر
اوثق من السحر في الصحاح السحر الاخذة وكل ما لطف موقعه ما خذه ودق فهو سحر ومعنى تمسكه بذلك مبالغة
في لطيف الكلام وتأدية المعاني بالعبارات اللائقة الفائقة حتى كانه يتقرب الى السحر والاعجاز وهنا بحثان الاول ان كون
طريق تأدية المعنى ابلغ من جميع ما عداه من الطرق المحققة الموجودة غير كاف في الاعجاز بل لا بد من العجز عن معارضته
والاتيان بمثله ومن الطرق المحققة والمقدرة حتى لا يمكن الاتيان بمثله في عصره وطالما الله تعالى قادر على الاتيان بمثل القرآن
مع كونه معجزا فما معنى قوله ابلغ من جميع ما عداه والثاني ان الطرق الاعلى من البلاغة وما يقرب منه من المراتب العليا التي
لا يمكن الاتيان بمثله كلاهما معجز على ما ذكر في المفتاح ونهاية الاعجاز وح يتعدد طريق الاعجاز ايضا بان يكون على الطرق
الاعلى او على بعض المراتب القريبة منه والجواب عن الاول ان الاعجاز ليس الا كلام الله تعالى ومعنى كونه ابلغ من جميع ما عداه
انه ابلغ من كل ما هو غير كلام الله محققا ومقدرا حتى لا يمكن الغير الاتيان بمثله وعن الثاني ان الاعجاز سواء كان في الطرق
الاعلى او فيما يقرب منه متحد باعتبار انه حد من الكلام فانه ليس له حد مضبوط قوله اصول الفقه الكتاب مرتب على مقدمة
وقسمين لان المذكور فيه اما من مقاصد الفن او الثاني المقدمة والاول اما ان يكون البحث فيه عن الادلة وهو القسم
الاول او عن الاحكام وهو القسم الثاني اذ لا بحث عن هذا الفن عن غيرهما والقسم الاول مبني على اربعة اركان في الكتاب
ان قلت هذا خلاف لقول المص فيما بعد فنضع الكتاب على قسمين فكانه اراد بالكتاب
هنا كما سيوضح المقدمة قلت المراد هنا كل وضع مقاصد الكتاب والا جاز الالتزام فلان
على بعضه حسن جلبي

والسنة والاجماع والقياس وهو مذيل بباب الترجيح والاجتهاد والاضافي على ثلثة ابواب في الاسم والحكم والمحكوم عليه
وستعرف بباب الاختصار والمقدمة مسوقة لتعريف العلم وتحقيق موضوعه لان من حق الطالب ان يعرف المضبوط بجهة
وحدة ان يعرف فيما يتلك الجهة ليامن فوات المقصود والانتقال بغيره وكل علم فهو كثرة مضبوطة بتعريفه الذي به يتميز عند
الطالب وموضوعه الذي به يمتاز في نفسه عن سائر العلوم فحين تشوقت نفس السامع الى التعريف ليتميز العلم عنده
قال المصنف هذا الذي اذكره اصول الفقه اعنا للسامع عن السؤال اذا قال عن لسانه اصول الفقه ما هي ثم اخذ في تعريفه
واصول الفقه لقب لهذا الفن فنقول عن مركب اضافي فيه بكل اعتبار تعريف قدم بعضهم التعريف اللقبي نظرا الى ان المعنى
الكلي هو المقصود في الاعلام وانه من الاضافي بمنزلة البسيط من المركب والمص قدم الاضافي نظرا الى ان المنقول عنه مقام
والى ان الفقه ماخوذ في التعريف اللقبي فاذا قدم تفسيره امكن ذكره في اللقبي كما قال المصنف هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها
الى الفقه والاحتياج الى ايراد تفسيره تارة في اللقبي وتارة في الاضافي كما في اصول ابن الحاجب ولما كان اصول الفقه
عند قصد المعنى الاضافي جمعا وعند قصد المعنى اللقبي مفردا كعبد الله قال فنعرفهما اولا باعتبار الاضافة بتانيث الضمير
وقال فلان نعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص بتذكيره واللقب علم ينبئ بمدح او ذم واصول الفقه علم لهذا الفن
مشتق بكونه مبنى الفقه الذي به نظام المعاش ونجاة المعاد وذلك مدح قوله اما تعريفهما باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف
المضاف وهو الاصول والمضاف اليه وهو الفقه لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته لتوقف البينة ضرورة توقف
معرفة الكل على معرفة اجزائه ويحتاج الى تعريف الاضافة ايضا لانها بمنزلة الجزء الصوري الا انهم لم يتعرضوا له لعلم بان
معنى اضافة المشتق وما في معناه اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المشتق مثلا دليل المسئلة ما يختص
بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصل الفقه ما يختص به من حيث انه مبنى له ومستند فالاصول جمع اصل وهو في اللغة
ما يبتني عليه الشيء من حيث انه يبتني عليه وبهذا القيد خرج ادلة الفقه مثلا من حيث تبتني على علم التوحيد
فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول وقيد الحيثية لا بد منه في تعريف الاضافيات الا انه كثيرا ما يحذف لشهرته اقول
ثم نقل الاصل في العرف الى معان اخر فمنه الراجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم الى ان المراد به هنا الدليل
واختار المصنف الى ان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة الى العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسي كابتناء السقف
على الجدران وابتناء اعالي الجدار على اسافلها واغصان الشجر على دوحته كذلك يشمل الابتناء العقلي كابتناء الحكم
على دليله فهذا يحمل على المعنى المنقول وبالاضافة الى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم ان الابتناء هنا عقلي فيكون اصول
الفقه ما يبتني هو عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم وحينئذ فالدليل وبهذا يندفع ما يقال ان المعنى الذي
اعني الدليل مراد قطعا فاي حاجة الى حمله بالمعنى اللغوي الشامل للمقصود وغيره فان قلت ابتناء الشيء على الشيء
اضافة بينهما وهو امر عقلي قطعا قلت اراد بالابتناء الحسي كون الشيئين محسوسين وح يدخل فيه مثل ابتناء
السقف على الجدار وابتناء المشتق على المشتق منه كابتناء الفعل على المصدر اذا اراد ما هو المعتبر في العرف من ان
ابتناء السقف على الجدار بمعنى كونه مبنيا عليه وموضوعا فوقه مما يدركه بالحس وح يخرج مثل ابتناء
الفعل على المصدر عن الحسي ولا يدخله في العقلي بتفسيره والحق ان ترتب الحكم على دليله لا يصلح تفسيرا للابتناء
العقلي وانما هو مثال له لانقطاع باب ابتناء المجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمسائل
على ادلتها والافعال على المصادر وما اشبه ذلك ابتناء عقلي قوله اعلم ان التعريف اما حقيقي ماهية اما ان يكون

لا تحقق

بها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل اولا الاول اما هية الحقيقية ان تقابلت في نفس الامر ولا بد فيها من اعتبار بعض اجزائها
الى بعض اذا كانت مركبة والثانية الماهية الاعتبارية ان كانت بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواضع عدة امور فوضع بازائها
اسما من غير احتياج الامور بعضها الى بعض كالاصل الموضوع بازاء الشيء ووصف ابتناء الغير عليه والفقه الموضوع بازاء المسائل
المخصوصة والجنس الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثرة المختلفة الحقيقة والنوع الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثرة المتفقة
الحقيقة في جواب ما هو والتمثيل بالمركبة من عدة امور لا ينافي كون بعض الماهيات الاعتبارية بسيطة على ان الحق
انها انما يقال لها الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية اذ لا معنى هذا فنقول ما يتعلق الواضع ليضع بازائه اسما
اما ان يكون له ماهية حقيقة اولا وعلى الاول اما ان يكون متعلقه نفس حقيقة ذلك الشيء او وجوها واعتبارات منه
فتعريف الماهية الحقيقية يسمى الاسم من حيث انها ماهية حقيقة تعريفا حقيقيا يفيد تصور الماهية التي هي بانفرادها
كلها او بعضها او باوصاف او بما تركب منها وتعريف مفهوم الاسم وما تعلقه الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمي تفيد
تبيين ما وضع الاسم بازائه بلفظ اشهر كقولنا الغضنفر للاسد او بلفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا
كقولنا الاصل ما يبتني عليه غيره فتعريف المعدومات لا يكون الا اسميا اذا حقائق قال فان قلت ظاهر عبارته منعوبان
تعريف الماهيات الحقيقية حقيقي البتة كما ان تعريف الماهيات الاعتبارية اسمي البتة قلت في العدول عن ظاهر
العبارة سوء الادب التحقيق ان الماهية الحقيقية قد تؤخذ من حيث انها حقيقة مسمى الاسم وماهية اعتبارية
في نفسها وتعريفها بهذا الاعتبار حقيقي البتة لانه جواب لما التي تطلب الحقيقة وهي مقتضاه عن هل البسيطة الطالبة
لوجود الشيء المتاخرة عن ما التي تطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه وقد تؤخذ من حيث انها مفهوم الاسم ومتعقل الواضع
عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار اسمي البتة لانه جواب عن ما التي تطلب مفهوم الاسم ومتعقل الواضع وهذا
التعريف قد يكون نفس حقيقة ذلك الشيء بان يكون متعقل الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غيرها ولهذا صرحوا بانه
قد يتحد التعريف الاسمي والحقيقي لانه قبل العلم بوجود الشيء يكون اسميا وبعد العلم بوجوده ينقلب حقيقيا مثلا
تعريف المثلث في مبادي الهندسة بشكل يحيطه ثلاثة اضلاع تعريف اسمي وبعد الدلالة على وجوده يصير هو بعينه
تعريفا حقيقيا قوله وشرط كلا التعريفين اي الحقيقي والاسمي الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود على ما حده
عليه الحد مطردا كليا اي كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود وبالاطراد
يعبر الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه واما العكس فاخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو
جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكمية بعينها كما يقال كل انسان ضاحك وبالعكس اي كل ضاحك انسان وكل انسان
حيوان وبالعكس اي ليس كل حيوان انسانا فلهذا قال اي كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد عكسا يقولنا كل ما صدق
عليه الحد صدق عليه المحدود فيصير حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد والعكس حكما كليا بالحد على المحدود
وبعضهم اخذه من ان عكس الاثبات نفي ففسره بانه كلما انتفى المحدود اي كل ما لم يصدق عليه الحد لم يصدق
عليه المحدود فيصير العكس حكما كليا بما ليس بمحدود على ما ليس بحد والحاصل واحد وهو ان يكون الحد
جامعا لافراد المحدود كلها قوله ولا شك ان تعريف الاصل اسمي لانه يبين ان لفظ الاصل في اللغة موضوع
لمركب الاعتباري الذي هو الشيء مع وصف ابتناء الغير عليه او احتياج الغير اليه وهذا لا دخل له في بيان فساد
التعريف اذ عدم الاطراد مفسد له اسميا كان او حقيقيا ففي الجملة تعريف الاصل بما يحتاج اليه غير مطرد
اذ لا يصدق ان كل محتاج اليه اصل لان ما يحتاج اليه الشيء اما داخل فيه او خارج عنه والاول اما ان يكون

وجود الشيء منه بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير او بالفعل وهو الصورة كالهيئة السريرية له وقال
ان كان ماضيه الشيء فهو الفاعل كالنجار للسرير وان كان مآله الشيء فهو الغاية كالجلوس على السرير والا
فهو الشرط كآلات النجار وقابلية الخشب ونحو ذلك فهذه اقسام خمسة للمحتاج لا يطلق لفظ الاصل لغة
الا على واحد منها وهو المادة كما يقال اصل هذا السرير خشب كذا والاربعة الباقية يصدق عليها
انه محتاج اليه ولا يصدق عليه انه اصل فلا يكون التعريف مطردا ما لما وهذا بحث من وجوه الاول منع
اشتراط الاطراد في مطلق التعريف لا سيما الاسمي فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفهوماتها
وقد صرح المحققون بان التعريفات النافعة يجوز ان تكون اعم بحيث لا يفيد الامتياز الا عن بعض
ما عدا المحدود وان الغرض من تفسير الشيء قد يكون تمييزه عن شيء معين فيكتفى بما يفيد الامتياز عنه
كما اذا قصد التمييز بين الاصل والفرع فيفسر الاول بالمحتاج اليه والثاني بالمحتاج منع عدم صدق الاصل على الفاعل
كيف والفعل مترتب عليه ومستند اليه ولا معنى للابتناء الا ذلك الثالث ان كلامه في باب المجاز
عند بيان جريان الاصالة والتبعية من الجانبين يدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل الرابع انا اذا قلنا
الفكر ترتيب امور معلومة فلا شك ان الامور مادة للفكر واصل له مع ان ابتناء المفكر عليها ليس حسيا
وهو ظاهر ولا عقليا بتفسير المعنى وهو ترتيب الحكم على دليله قوله والفقه لغة العلم وشرعا مقبولا ومرتبا
والمعنى اليه تعريفين صرح بتعريف احدهما دون الآخر ثم ذكر ما عنده تعريفا ثانيا فالاول معرفة النفس ما لها
وما عليها يجوز ان يريد بالنفس العبد نفسه لان اكثر الاحكام متعلقة باعمال العبد وان يريد النفس الناطقة
اذ بها الاعمال وهما الخطاب وانما العبد آلة وفسر المعرفة بادراك الجزئيات عن دليل والقيد الاخير قيدا لا لازما عليه
اصلا لا لغة ولا اصطلاحا كما ذهب في قوله ما لها وما عليها الى ما يقال ان اللام للانتفاع وعلى للتضرر وقيدها
بالاخروي احترازا عما ينتفع او يتضرر به الدنيا من الملذات والآلام والمنتهى بهذا التقييد منتهى ان الفقه
من العلوم الدينية فذكر على هذا التقدير ثلاثة معان ثم ذكر معنيين آخرين فصارت المعاني المحتملة خمسة
ثلثة منها تشتمل جميع اقسام ما يأتي به المكلف واثنان لا يشملان كلها والاقسام اثنى عشر لان ما يأتي به
المكلف ان تساوى فعله وتركه فمباح والا فان كان فعله اولى فمع المنع عن تركه واجب وبدونه مندوب
وان كان تركه اولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه وكراهة التحريم او بدون المنع
عن الفعل مكروه وكراهة التنزيه هذا على رأي محمد رحمه الله تعالى وهو المناسب هنا لان المصنف جعل المكروه
تحريما قسما مما يجوز فعله والمكروه تحريما لا يجوز فعله بل يجب تركه كالحرام وهذا لا يصح على رأيهما وهو ان يكون
تركه اولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه
لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه ادنى ثواب وكراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق محذورا
ما دون العقوبة بالنار كرجحان الشفاعة ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض ايضا لان استعماله بهذا المعنى شائع
عندهم كقولهم الزكوة واجبة بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والنفل
فصارت الاقسام ستة ولكل منها طرفان فيراد ايقاع على ما هو المعنى المصدري كالهيئة التي تسمى صلوة والعالم
وتركه اي عدم فعله سيصير اثنى عشر والمراد بما يأتي به المكلف الفعل بمعنى الحاصل من المصدر كالهيئة التي تسمى صلوة والعالم
والحالة التي تسمى صوما ونحو ذلك مما هو اثر صادر عن المكلف وطرفي فعله ايقاعه وطرفي تركه عدم ايقاعه

والاصول المذكورة

والاصول المذكورة من الواجب والحرام وغيرهما وان كانت في الحقيقة من صفات فعل المكلف حاصلة الا انها قد تطلق على عدم الفعل ايضا
فيقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب وهو المراد ههنا وانما فسر الترك بعدم الفعل للتعميم
آخر اذ لو اريد به كف النفس لكان ترك الحرام مثلا فعل الواجب بعينه فان قلت ان حاجة الى اعتبار الفعل والترك قلت
ذهب الاقسام اثنى عشر وهلا اقتصر على الستة بان يراد بالواجب المعنى مثلا اعم من الفعل والترك قلت لانه اذا قال
الواجب يدخل فيما يثاب عليه لم يصح ذلك في الواجب بمعنى عدم فعل الحرام فلا بد من التفصيل المذكور ثم لا يخفى ان المراد ان
عدم الاثابة بالواجب يستحق العقاب الا انه لا يعاقب بعفو من الله تعالى او بشفاعة من العبد او نحو ذلك وباقي
كلامه واضح الا ان فيه مباحث الاول انه جعل ترك الحرام مما لا يثاب عليه ولا يعاقب واعترض بانه واجب والواجب يثاب عليه
وفي التنزيل واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى وجوابه ان الثواب عليه فعل الواجب لا عدم
عدم مباشرة الحرام والا لكان لكل احد في كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه ونهى النفس كفها عن الحرام
وهو من قبيل فعل الواجب ولا نزاع في ان ترك الحرام بمعنى كف النفس عنه عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس اليه
مما يثاب عليه الثاني ان المراد بالجواز في الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك على ما يناسب الامكان الخاص
ليقابل الوجوب وفي الخامس عدم منع الفعل على ما يناسب الامكان العام ليقابل الجهة فان قلت ان اريد بالجواز
عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله فيفعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وتركه ما سوى الواجب يجوز لما لازما سوى الحرام
والمكروه تحريما يشمل الواجب مع انه لا يجوز بهذا المعنى وكذا ترك ما سوى الواجب يشمل ترك الحرام والمكروه تحريما مع انه
لا يجوز قلت هذا مخصوص بقرينة التصريح بدخوله فيما يجب عليه الثالث ان ما يحرم عليه في الوجه الخامس بمعنى المنع
عن الفعل ليشمل الحرام والمكروه كراهة التحريم الرابع ان ليس المراد بمعرفة ما لها وما عليها تصورها والتصديق بثبوتها
بظهور ان ليس الفقه عبارة عن تصور المقبولة وغيرها ولا عن التصديق بوجودها في نفس الامر بل المراد معرفة
احكامها من الوجوب وغيره كالتصديق بان هذا واجب وذلك حرام واليه الاشارة بقوله كوجوب الايمان فاحكام
الوجدانيات من الوجوب ونحوه يدرك بالدليل وثبوتها في نفس الامر بالوجدان كما في العمليات يعرف وجوب الصلوة
بالدليل ووجودها بالحس ثم لا يخفى ان اعتراضه على التعريف الثاني بانه لا يجوز ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين
ولا المبهم وارد ههنا فيما لها وما عليها مع ان اطلاق اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة مع عدم تعيين المراد غير ضائر
في التعريفات قوله وقيل العلم عرفه اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها
التفصيلية وبيان ذلك ان مستعمل العلم اما حكم او غيره والحكم اما ماخوذ من الشرع اولا والماخوذ من الشرع
اما ان يتعلق بكيفية العمل اولا والاول اما ان يكون العلم به حاصلا من دليله التفصيلي الذي نيط به الحكم اولا في العالم يتعلق
بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصل من ادلتها التفصيلية هو الفقه وخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات
والعلم بالاحكام الغير الماخوذة من الشرع كالاحكام الماخوذة من العقل كالعلم بان العالم حادث او من الحس
كالعلم بان النار محرقة او من الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع وخرج العلم بالاحكام الشرعية الظنية
وتسمى اعتقادية واصلية لكن الاجماع حجة والايمان واجبا وخرج ايضا علم الله وجبريل والرسول صلى الله عليه
وسلم وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية قوله يمكن ان يراد بالحكم المحكوم ويطلق في العرف
على اسناد امر الى آخر اي نسبته اليه بالايجاب والسلب وفي اصطلاح الاصوليين على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال

المكلفين بالاقتضاء او التخيير في اصطلاح المنطق على ادراكات النسبة واقعة او ليست بواقعة وليس تصديقا وهو ليس
بمراد هنا لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية والمحققون على ان الفقه ايضا ليس بمراد والا كان ذكر الشرعية والعملية تكرارا
بل المراد النسبة القائمة بين الامر بين التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور والى هذا اشار بقوله يخرج المتصورات وبقي التصديق
فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الادلة التفصيلية التي نصبت
في الشرع على تلك القضايا وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير والمصنف جوز ان يراد بالحكم هنا مصطلح الاصوليين
الى المكلفين في تنبيه فوائد القيود وتفسيق في تقرير مراد القوم فذهب الى ان المراد بالشرعي ما يتوقف على الشرع والمذكور
لولا خطاب الشارع والاحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف
عليه كوجوب الايمان بالله ووجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه
وعلى التصديق بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم بدلالة معجزاته فلو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور في التقييد بالشرعية
بخرج هذه الاحكام لانها ليست شرعية بمعنى التوقف على الشرع وانما قال الخطاب بما يتوقف او بما لا يتوقف لان الحكم المعتبر
بالخطاب قديم عندهم فكيف يتوقف على الشرع ومقابله ان يجمع بين توقف الشرع على وجوب الايمان ونحوه سواء اريد بالشرع
خطاب الله تعالى او على شريعة النبي صلى الله عليه وسلم وتوقف التصديق بنبوة شرع النبي صلى الله عليه وسلم على ايمانه بالله
وصفاته وعلى التصديق ولا على العلم بوجوبه بالغاية انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير مفيد لان الاضافة لتوقف
وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من ان لا وجوب الا بالسمع قوله ثم الشرعي اي المتوقف على الشرع
اما نظري لا يتعلق بكيفية عمل واما عملي يتعلق بها فالتقييد بالعملية لاخراج النظري كون الاجماع حجة وهذا انما يصح على تعليل
اضافي فلو كان الحكم المصطلح شاملا للنظري وفيه كلام سيجيء ان العلم قد يتوهم ان قوله من ادلتها متعلق بالاحكام ورد بانه يخرج علم المقلد
لانه علم بالاحكام الحاصلة عن ادلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا عن الادلة فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم لا بالاحكام
اذ الحاصل من الدليل هو العلم بالشيء لا الشرع نفسه على انه اذا اريد بالحكم الخطاب فهو قديم لا يحصل من شيء ومعنى حصول العلم
من الدليل انه ينظر في الدليل فيعلم منه حكم فيعلم المقلد وان كان مستندا الى قول المجتهد المستند الى علمه المستند الى دليل الحكم لكنه
لم يحصل من النظر في الدليل وقيل الادلة بالتفصيلية لان العلم بوجوب الشيء لوجود المقتضي وبعدم وجوبه بوجود المانع في الشيء المقتضي
قوله ولا شك انه مكرر ذهب ابن الحاجب الى ان حصول العلم بالاحكام عن الادلة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبريل والرسول صلى الله عليه
وسلم وقد يكون بطريق الاستدلال وكلمة اما احتراز عنه والمصنف توهم انه احتراز عن علم المقلد فجزم بانه مكرر لخروجه بقوله من ادلتها التفصيلية
فان قيل حصول العلم عن الدليل مشروط بالاستدلال اذ لا معنى لذلك الا ان يكون العلم ماخوذا عن الدليل فيخرج علم جبريل والرسول
صلى الله عليه وسلم ايضا قلنا لو سلم فذا استدلال للمستمع بما علم التزاما او لدفع الوهم او للبيان دون الاحتراز ومثله شايع في الشرعيات
قوله ولما عرف الفقه المذكور في كتب الشافعية ان خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين تعريف الحكم الشرعي المتعارف
بين الاصوليين لا الحكم الماخوذ في تعريف الفقه والمصنف ذهب الى انه تعريف له وان الشرعي قيد زائد على خطاب الله تعالى وان كونه
تعريفا للحكم الشرعي انما هو بزعم بعض الاشاعرة وكل ذلك لعدم تنقيح كتبهم فنقول عرف بعض الاشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله
تعالى المتعلق بافعال المكلفين والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به التخاطب وهو هنا الكلام المفتتح
الازلي ومن ذهب الى ان الكلام لا يسمى في الازل خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام اذ الكلام المقصود منه افهام من هو
متهيء لفهمه وبعض تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال

بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم وذلك مع جواز ان لا يتوقف توقفه على وجوب الايمان والتصديق صح

اي يتعلق الحكم المصطلح وهو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير اذ الحكم الشرعي تعريف الحكم على الحكم المصطلح فذا مكرر قطعا

فدخل في الحد

في الحد خواص النبي صلى الله عليه وسلم بالاباحة ما فوق الاربع من النساء وخرج خطاب الله المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتقرير شريعته
وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف لا يقال اضافة الخطاب الى الله تدل على ان الحكم الاخطاب فقد وجب طاعتهم النبي صلى الله عليه وسلم واولي
الامر والسيد فخطابهم ايضا حكم لانا نقول انما وجب طاعتهم بايجاب الله تعالى اياها فلا حكم الا حكمه ثم اعترض على هذا التعريف بانه
غير مانع لانه يدخل فيه القضايا المبنية لافعال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة بافعالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون
مع انها ليست احكاما فرد على التعريف فيما يخصصه ويخرج ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو توابع بالاقتضاء او التخيير فان
تعلق الخطاب بالافعال في القضايا والاخبار عن الافعال ليس تعلق الاقتضاء او التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك المتعلق
ومعنى الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهذا بايجاب او بدونه وهو الندب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه
وهو الكراهة وقد يجاب بانه لا حاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء او التخيير لان فيه الحيثية مراد والمعنى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف
من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال في صورة القضايا من حيث انها افعال المكلفين وهو ظاهر قوله وزاد البعض
اعترضت المعتزلة على هذا التعريف بانه ان اريد الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول بعد العدم
كقولنا حلت المراة بعد ما لم تكن حلالا ولكونه معللا بامر حادث كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق فنقول انه يشتمل
على كلمة او وهي للتشكيك والترديد فتنافي التعريف والتحديد الثالث انه غير جامع للاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب
الصلوة وشرطية الطهارة لها ومانعية النجاسة عنها والمصنف اشار في تفسير الخطاب الوضعي ذكر المانعية فاجاب الاشاعرة
عن الاول بمنع انتفاء الحكم بالحصول بعد العدم بل المنتفي بذلك هو التعلق والمعنى تعلق الحل بها بعد ما لم يكن متعلقا
وبمنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى تاثير الحادث فيه بل معناه كون الحادث امارة عليه ومعرفا له اذ العلل
الشرعية امارات ومعرفات لا موجبات ومؤثرات والحادث يصلح امارة ومعرفا للقديم كالعالم للصانع
وعن الثاني بانا اوضحنا التقسيم المحدود وتفصيله واما الثالث لانه نوعان نوع لم يتعلق الاقتضاء
ونوع لم يتعلق التخيير فلا يمكن جمعهما في حد واحد بدون التفصيل واما الثالث فالتزمه بعضهم وزاد
في التعريف قيدا يعمه بجعله شاملا للحكم الوضعي فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع اي وضع الشارع
وجعله واجب بعضهم بانا لا نسلم ان خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وان كان اصطلاحيا
على التسمية حكما فلا مشاحة معه وعليه تغيير التعريف ولو سلم فلا نسلم خروجها عن الحد فان مرادنا
من الاقتضاء والتخيير اعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل اذ معنى سببية الدلوك وجوب
الصلوة عنده ومعنى الشرطية الطهارة او حرمة الصلوة بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة
معها او وجوب ازالتها حالة الصلوة وكذا في جميع الاسباب والشروط والموانع وذهب المصنف الى
ان الحق زيادة القيد لان الخطاب نوعان تكليفي ووضعي فلما ذكر احدهما وجب ذكر الاخر ولا وجه
لجعل الوضعي داخلا في الاقتضاء او التخيير في التكليفي لانهما مفهومان متغايران ولزوم امرهما
للاخر في بعض الصور لا يدل على اتحادهما وانت خبير بانه لا توجيه لهذا الكلام اما اولا فلان
الحق عدم كون الخطاب الوضعي حكما او يصطلح على تسميته بعض اقسام الخطاب حكما دون البعض فكيف
يجب عليه ذكر الوضعي في تعريف الحكم بل كيف يصح واما ثانيا فلانه يمنع كونه خارجا عن التعريف ويجعل
الخطاب التكليفي اعم منه شاملا له فان فسر لفظ تغاير بمفهومه مبهما بل كيف يتحد مفهوم العام
التكليفي

والمعنى على ان قوله المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق شيء بشيء فيه تسامح والمعنى ان المفهوم من الخطاب تعلق شيء بشيء
بكونه سببا له او شرطا او مانعا قوله وبعضهم عرفه ذكر في بعض المختصرات ان الحكم خطاب الله الى آخره
اشارة الى الحكم الشرعي المقصود وصرح في كثير من الكتب بان الحكم الشرعي خطاب الله فتوهم المصنف ان هذا تعريف
للحكم عند البعض والحكم الشرعي عند البعض فلا خلاف لاحد من الامة في ان هذا تعريف الحكم الشرعي قال المصنف اذا كان
تعريفا للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع ليكون قيدا مفيدا مخرجا للوجوب الايمان ونحوه واذا كان تعريفا للحكم
فمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا لكان اعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود
لا يتناوله لعدم توقفه على الشرع قوله فالحكم على هذا اي على تقدير ان يكون خطاب الله تعالى الى آخره تعريفا للحكم الشرعي كما ذهب
الى آخر الخطاب الله المتعلق بفعل المكلف والا لكان ذكر الشرعية مكررا لما سبق من ان الشرعي على هذا التقدير ما ورد
به الشرع لا ما يتوقف على الشرع فان قيل فيه خروج الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه قلنا يخرج بقيد
العملية قوله والشافعي يريد ان الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز
لغوي حيث اطلق المصدر اعني الحكم على المفعول اعني المحكوم به قوله يرد عليه اشارة الى اعتراض على تعريف الحكم مع الجواب عن
البعض الاول ان المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو
صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفات الله تعالى وهذا مما اورده كتب الشافعية واجيب عنه بوجوه
الاول كما اريد بالحكم ما حكم به اريد بالخطاب ما خوطب به بالقرينة العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى الثاني ان الحكم
هو الايجاب والتحريم ونحوهما والطلاق على الوجوب والحرمة تسامح الثالث وهو العلامة المحقق عضد الملة والدين ان الحكم نفس خطاب
الله تعالى فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس المتعلق صفة فان القول ليس متعلقا وصفة متعلقة بالمعدوم وهو اذا نسب الحكم
سمي ايجابا واذا نسب الى ما عليه الحكم وهو الفعل سمي وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذا كانت الاقسام يحصون
اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى وتارة الوجوب والتحريم كما في اصول ابن الحاجب الثاني ان نفس الحكم
لا يوصف الاحكام المتعلقة بافعال العباد فالاولى ان يقال المتعلق بافعال العباد وقد اجيب عن ذلك بجعلهم باب الاحكام
التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي مثلا يجب عليه اداء الضمان في مال الصبي وترده المصنف اولا
بانه لا يصح في جواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونه مندوبا وثانيا بان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعي واداء الولي
الاوجوب اداء الحق من ماله وذلك على الولي ثم لا يخفى ان تعلق الحق بماله او ذمته لا يدخل في تعريف الحكم والا لم يعم العباد
مقام التعليل لانتفاء استلزام بالافعال وبان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان كون الشيء بموقوفا لما ورد به
الشرع او صحيحا انما يعرف بالعقل كون الشخص مصليا او تاركا للصلوة ومعنى جواز البيع صحته ومعنى كون صلوته
مندوبة ان الولي مامور بان يحثه على الصلوة ويامره بها لقوله صلى الله عليه وسلم مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع الثالث ان الحكم
غير متناول للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك ان السؤال وارد فيما ثبت بالسنة والاجماع ايضا والجواب ان كلا منهما كاشف
عن خطاب الله تعالى وتمثيله وهذا معنى كونهما ادلة الاحكام الرابع انه غير شامل للاحكام المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب
الايمان الى التصديق ووجوب الاعتبار الى القياس لان اطلاق الافعال الجوارح الخامس انه لا يؤخذ في تعريف الحكم
المتعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات وخرجت النظريات بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية

في تعريف

في تعريف الفقه مكررا وجاب بعضهم بان المراد بالفعل ما يقع القلب والجوارح وبالعمل ما يختص بالجوارح فلا يخرج مثل وجوب الايمان
والاعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية مكررا لافادته خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه والقائل ان يقول
اذا جعل الحكم في تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مكرر قطعا لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على ما مر وعلى
الاجماع جمة عليها فلا في الحكم المصطلح نحو وجه بقيد الاقتضاء الحتمي لانا نقول في التعريف او التعجيز لا يقال معنى كون السنة والاجماع
والقياس حجة وجوب العمل بمقتضاها فيدخل في الاقتضاء الحتمي لانا نقول في لا يخرج بقيد العملية ويلزم ان يكون العلم به
من الفقه ويمكن ان يقال ان التقييد بالعملية يفيد اخراج مثل جواز الاجماع او وجوب القياس وهو حكم شرعي قوله والشرعية
ما لا يدرك الا بخطاب الشارع بنفس الحكم او باصله المقيس هو عليه ليخرج عنها مثل وجوب الايمان ويدخل مثل كون
الاجماع او القياس حجة على التقدير ان يكون حكما وانما لم يفسر الشرعية بما ورد به خطاب الشرع لان التقدير ان الحكم مفسر بخطاب
الله الى آخره ويكون تقييده بالشرعي تكرارا وعند الاشاعرة ما ورد به خطاب الشرع في قوة ما لا يدرك الا بخطاب الشرع
اذ لا مجال للعقل في درك الاحكام فلو كان خطاب الله تعالى الى آخره تعريفا للحكم على ما زعم بعض لكان الحكم الشرعي لكان
ذكر الشرعي تكرارا البتة ان تفسير قوله فعلى هذا يريد ان تعريف الفقه على رأي الاشاعرة تسامح لمعلم عن دليل يحتمل الوجود
والشرعية اي وجوبها وسببها وشرطها ومانعها او كونها محرمة او كراهتها وما اشبه ذلك لانها احكام لا تدرك الا بخطاب الشرع
على ترجيح ما اسلم بها من علم الاخلاق لا من علم الفقه واحتمال ان يلزم ذلك ان لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى المذكور وهو
مشروع كيفية الامور المذكورة اخلاق وملكات نفسانية جعل المصنف علم بجنسها وتبعها من علم الاخلاق بان معرفة النفس
بما لها وما عليها من الوجدانيات اي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية علم الاخلاق ومن العمليات علم الفقه فكانه شيء ما ذكره
تمام وذلك عن قيد العملية هذا قوله والا يريد المصطلح بين الشافعية ان العلم بالاحكام التي انما يعني فقهيا اذا كان حصوله بالطريق
النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلوة والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلم المكلف وغيره
لا يعد من الفقه اصطلاحا ولهذا يكون فيه الاكتساب والاستدلال فالامام فيه تحصيل الاحكام التي لا يعلم كونها من الدين
بالضرورة وذلك هو اعتراض عن العلم بوجوب الصلوة والصوم بانه لا يسمى فقها بمعنى انه يدخل في مسمى الفقه ولا يدخل في مسمى
قيد العملية لا بمعنى انه لو لم يعتبر قيد لزم ان يكون العالم بوجوب وجوبها فقيها على ما فهمه المصنف لا نعترض بمنع لزوم ذلك بناء على ان الفقه
هو نفس الفقه والفقه ليس علما ببعض الاحكام وان قلت حتى يكون العالم بمسئلة او مسئلتين فقيها بل العالم بجميع مسائله فرعية مستنبطة
وعدها لا يسمى فقيها ثم اذا كان اصطلاحهم على ان العلم بضروريات الدين ليس من الفقه فلا بد من اخراجها عن تعريفهم الفقه فلا يكون القيد
المخرج لها ضائعا ولا القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا اصطلاح حتى ذلك صالحا للاعتراض عليهم قوله ثم اعلم انه لا يريد بالاحكام
اعتراض على تعريف الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل او الجميع واما كل واما بعض له نسبة معينة الى الكل كالنصف او الاكثر كالثلثين
مثلا واما البعض مطلقا واما الكل فالاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الحوادث وان كانت متناهية في نفسها بانقضاء الدهر
فتكلف الا انها اكثر منها وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا خيرة واحدة تحت حصر الحاصر وضبط الضابط وهو المعنى بقول الاكثر
تتناهى فلا يعلم احكامها جزميا لعدم احاطة البشر بذلك ولا ظنيا تفصيليا لانه اضابط بحكم الاختلاف لعدم اختلافا
لا يدخل تحت ضابط فلا يكون احد فقيها واما الثاني فلان بعض من هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام كما لا يسأل
عن اربعين مسئلة فيقال في ست وخمسين لا ادري واما الثالث فلان الاحكام مجهولة الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية
الكسور المضافة اليه من النصف وغيره ضرورة وبهذا يظهر انه لا يصح ان يراد الاكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف

قوله لانا التقدير على تقدير وانما لم يفسر

سؤال
الاولى بيان للمعنى لا مصدر

قوله الثالث بالقياس لعدم خطاب الله تعالى واجاب المصنف بانه المقيس بالحكم لم يحم

وهو ايضا مجهول واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم بمسئلة او مسئلتين من الدليل فقيها وليس كذلك واصطلاحا وهذا المذكور
فيما سبق فلم يصرح به هنا بل استبان اليه بلفظ ثم اي بعد ما لا يرد البعض وان قل لا يراد الكل الماخوذ وهنا بحث وهو ان من الاحكام
ما يصح حمله على الكل دون كل واحد كقولنا كل العلوم يرفع هذا الحجر لا كل واحد منهم ومنها ما هو بالعكس كقولنا كل واحد من الناس
يكفيه هذا الطعام لا كل الناس ومنها ما لا يختلف كقولنا صرفيات كل العلوم او كل واحد منهم ومعرفة الاحكام من هذا القبيل لا معرفة جميع
الاحكام معرفة كل حكم وبالعكس وان التزم ان معرفة جميع الاحكام اعم من معرفة كل واحد واحد والبعض فقط فعدم تناهي الموارد
اليه ذهن المجتهد حيث مثل عدم ارادة الاول بلا تناهي الحوادث واثبات ثبوت الاول ادرى وما اجاب ابن الحاجب بان المراد الاحكام
الجميع ومن اعلم بها التهيؤ لكنه مردود للمصنف بان التهيؤ ابعد حاصل لغير الفقيه والقريب غير مضبوط اذ لا يعرف ان اذ
قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب وما قيل التهيؤ بكون الشخص بحيث يعلم باجتهاده حكم كل واحد من الحوادث لا يستلزم
الماخذ والاسباب واستنباط التي يتمكن من تحصيلها لتحصيل الرجوع اليها في معرفة الاحكام رده المصنف بان فيه اوجه تمكن الجواب
عنها بانا لا نسلم ان عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء او الغفلة عن الاجتهاد ينافي التهيؤ بالمعنى المذكور لجواز ان يكون
ذلك لعدم [illegible] استعراضها لآفة او وجود الموانع او معارضة الوهم العقل او منع كلية الحق الباطل وتحو ذلك ولا نسلم
ان شيئا من الاحكام التي [illegible] لم يرد بها نص او اجماع يكون بحيث لا مساغ فيه للاجتهاد يدل عليه حديث معاذ حيث اعتمد
الاجتهاد برأيه فيما لا يجد فيه نص ولم يقل النبي صلى الله عليه وسلم فان لم يكن محلا للاجتهاد ولا تسلم او لادلة فقد تكلم
على التهيؤ المخصوص فان معناه ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها شايع ذايع في العرف كقولهم
في تعريف العلم علم كذا وكذا فان المحققون على ان المراد به هذه الملكة ويقال لها العلم ايضا لا نفس ادراك وكقولهم وجه
التنبيه بين العلم والملكة كونهما جهتي ادراك قوله بل هو العلم تعريف صحيح للفقه بحيث تنضبط معلوماته واشتهر بكل الاحكام
يخرج به البعض الا انه يدل على انه اذا ظهر نزول الوحي يحكم فالعالم به مع الملكة المذكورة لا يسمى فقيها واذا اعلم تلك الاحكام يسمى فقيها
وقيد نزول الوحي بالظهور احترازا عما نزل به الوحي ولم يبلغ بعد فليس من شرط الفقيه معرفته قوله مع ملكة الاستنباط اي العلم بالذكر
بشرط كونه معزوا بملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام او استنباط الاحكام من ادلتها حتى ان العالم بالحكم بوجود سماع
النفس للعلم بالفقه غير متداول بين النفس والاستدلال لا يعد من الفقه والا وجه قوله لا المسائل القياسية لا يشترط في الفقيه العلم
بالمسائل القياسية لانها نتيجة الفقاهة والاجتهاد كونها فروعا مستنبطة بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو
توقفت الفقاهة عليها لزم الدور فان قيل هذا انما يستقيم في اول الفقهاء واما بعده فيجوز للمجتهد التقليد
انه يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية باجتهاده حتى استنبطها المجتهد الاول من غيره وبه قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد
بل عليه ان يعرف المسائل القياسية باجتهاده فلو اشترط العلم بها لزم الدور ثم يشترط ان يعرف اقوال المجتهدين في المسائل الاجتهادية
لئلا يقع في مخالفة الاجماع فان قيل المسائل القياسية ما ظهر نزول الوحي بها انما ظهر للمجتهد السابق اذ القياس مظهر لا مثبت
فيشترط للمجتهد اخر العلم بها قلنا نزول الوحي بها انما ظهر للمجتهد السابق لا في الواقع واما عند المجتهد اللاحق وليس له تقليد
الاول فلا يشترط له معرفته ويمكن ان يريد ما ظهر نزول الوحي به لا بتوسط القياس ثم ههنا ابحاث الاول ان المعتبر
تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم اسم علم مخصوص معين كسائر العلوم وعلى ما ذكره المصنف هو اسم
لمفهوم كلي يتبدل بحسب الايام والاعصار فيما يكون بجملته من الاحكام ويوما ما اكثر واكثر وكذا يتزايد الى انقراض

زمن النبي صلى الله عليه وسلم

زمن النبي صلى الله عليه وسلم فما اخذ بتزايد بحسب الاعصار وانقطاع الاجماعات وايضا ينتقض بحسب التوسعين والاجماع على خلاف
اخبار الاحاد الثاني ان التعريف لا يصدق على فقه الصحابة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لعدم الاجماع في زمانه وكانوا اذا لم يعلم با
ظهر به نزول الوحي به فقط ان لم يكن اجماع وبه ما نعقد عليه الاجماع ان كان وضعه التعريفات بعيد الثالث انه يلزم ان يكون العلم
بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه وذلك عند هم معظم مسائل الفقه اللهم الا ان يقال انه فقه بالنسبة الى من اداه اجتهاده
اذ لا ظهر عليه نزول الوحي به وح يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيئا اخر الرابع انه ان اريد بظهور نزول الوحي بها ما يعم اجتهاده
به الظهور في الجملة لكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا كثيرا من الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة كما رجعوا في كثير من الوقايع
الى عائشة رضي الله عنها ولم يقدح ذلك في فقاهتهم وان اريد الظهور على الجزم الاغلب فهو غير مضبوط لكثرة المرتبة وتفاوتهم
في الاستعداد والاشتغال والتسليم فيلزم ان لا يكون العلم بالحكم الذي يرويه الاحاد من الفقه حتى يصير شايعا ذايعا ظاهرا على اكثر
من الفقه المقطوع بانه فقه ثم ما ورد به نص والاجماع ايضا انما يكون قطعيا اذا كان ثبوتهما ايضا قطعيا القطع بان الاحكام
الثابتة بالنص او الاجماع قوله وثانيها هو الذي ذكره الجمهور وغيره اذ الحكم مقطوع والظن في طريقه وتعريفه انه ما دل
الاجماع على وجوب العمل بالظن وكثرت اخبار الاحاد في ذلك حتى صار ضروريا من المعنى وهذا معنى اعتبار يتناول غلبة الظن في
الاحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع على ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله تعالى فيكون ثبوت الحكم
المظنون قطعيا فيصح اطلاق العلم على ادراكه هذا على تقدير تصويب كل مجتهد فان قيل المظنون ما يحتمل النقيض احتمالا
مرجوحا فيكون ثابتا في ظننا ايضا ان قلنا يكون مظنونا فيصير معلوما بالاحاطة هذا القياس وهو انه قد علم كون مظنونا للمجتهد
وما علم كونه مظنونا للمجتهد علم كونه ثابتا في نفس الامر قطعا بناء على تصويب كل مجتهد واما على تقدير المصيب
واحد فكانه نفيت نص قطعي على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل او هو ثابت بانتفاء الدليل ان لم يكن
ثابتا في علم الله فيكون وجوب العمل به او ثبوته بانتفاء الدليل قطعيا لكن يلزم على الاول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب
العمل بالاحكام وعلى الثاني ان يكون الثابت بانتفاء الدليل اخص واذا لم يعلم شيء من الواقع قطعيا وانت تعلم ان
وهو ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا بالدليل القاطع وان حكم يجب العمل قطعا ان حكم الله تعالى والا لم يجب العمل به
وكلما علم قطعا ان حكم الله تعالى فهو معلوم قطعا فكل ما يجب العمل به معلوم قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا
فالفقه علم قطعي والظني وسيلة اليه وحينئذ لا نسلم ان كل حكم يجب العمل به قطعا نعلم قطعا انه حكم الله تعالى لم لا يجوز
ان يجب العمل به قطعا كما يظن انه حكم الله تعالى قوله والا لم يجب العمل به عين النزاع وان بني ذلك
مع ان كل ما هو مظنون المجتهد فهو حكم الله تعالى قطعا كما هو رأي البعض ذكره وجوب العمل منافيا لا من الاصل
قوله واصول الفقه كما سبق كان بيان مفهوم اصول الفقه فهذا بيان ما صدق عليه هذا المفهوم من الانواع
المخصص بحكم الاستقراء في الاربعة ووجه ضبطها ان الدليل اشرف اما وحي وغيره والوحي ان كان متلوا فالكتاب
والا فالسنة وغير الوحي ان كان قول كل الامة من حيث انه اجماع والا فالقياس اما ان الدليل اما ان يصل من الشارع
صلى الله عليه وسلم اولا والاول ان تعلق بنظم الاعجاز فالكتاب والا فالسنة وثانيا ان اشترط عصمة من صدر عنه
فالاجماع والا فالقياس واما شرايع من قبلنا واستصحاب وقول الصحابي ونحو ذلك فراجعة الى الاربعة

اجيب بالزام التصويب في الاحكام القياسية فانها ليست من الفقه المعروف حسن جلي

وكذا المعقول فوع استدلال بامدادها والاخلاد فلا ترى في اثبات الاحكام وما جعله بعضهم نوعا خامسا اما الادلة
وسماه الاستدلال فما حاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص او الاجماع صرح بذلك الاحكام ثم الثلثة الاول
اصول مطلقة لكونها ادلة مستقلة مثبتة للاحكام والقياس اصل من وجه لاستناد الحكم اليه ظاهرا دون
وجه لكونه فرعا للثلثة لابتنائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع فالحكم بالحقيقة
مستند اليها وانما القياس في اظهار الحكم وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم ومن هنا يقال اصول الفقه
ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الثلثة وانما قيل بوجوه انه
لا معنى للاصل المطلق الا ما يبتنى عليه غيره سواء كان فرعا لشيء آخر او لم يكن والواضح اطلاقه على
الاب وان كان فرعا ان السبب القريب للشيء ما يصدق عليه ابعد او في باطلاق اسم السبب عليه من البعيد وان
لم يكن مسببا عن شيء آخر ان اولوية بعض الاقسام في معنى المقسم لا دخل في تسميته فيلزم ان يقول القسم بعضه
فيقال مثلا الكلمة قسمان اسم وفعل والقسم الثالث هو الحرف ان تغير الحكم من الخصوص الى العموم لا يمكن الا بتغيره
في صورة اخرى وهو معنى الاصالة المطلقة على ان الاجماع ايضا يفتقر الى السند فينبغي ان لا يكون اصلا مطلقا
والجواب عن الاول انا لا ندعي ان لعدم الفرعية دخلا في مفهوم الاصل بل ان الاصل مقول بالتشكيك وان الاصل
الذي يستقل في معنى الاصالة وابتناء الفرع عليه كما انه يتفاوت اقتضى من الاصل الذي يبتنى في ذلك المعنى على شيء آخر
بحيث يكون فرعا في الحقيقة حتى ان الشرع بالقياس الاخفى غير اقل في الاصل المطلق بعض الاصل في الاصالة وهذا بين والا لاب
فانما يبتنى على ابيه في الوجود لا في الاصالة والمولد فلا يكون مما ذكر بانى شيء وعن الثاني ان السبب القريب هو الاخر في ظرف المعنى
ايضا وان البعيد انما هو فالواسطة التي هي السبب القريب لا في ظرف الضرورة يكون اولى واقرب من البعيد في معنى السببية والاصالة
ذلك النوع وفيما نحن فيه القياس ليس كذلك لكم النوع فظهر ان يكون فرعا فيكون اولى بالاصالة بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع
الى النص او الاجماع وعن الثالث انا لا نسلم لزوم اولوية بعض الاجناس في تقسيم وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهية
الحقيقية الى انواعها وافرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم لزوم ذلك في كل قسمة فلا نسلم لزوم الاخلال
الى ذلك والتنبيه عليه غاية ما في الباب انه يجوز وعن الرابع انه ان اريد بالتقرير التقرير بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذي
يقرر الحكم ويثبته في صورة النوع فلا نسلم امتناع التغيير بدونه وان اريد التقرير بحسب علمنا فهو لا يقتضي استناد الحكم
حقيقة الى القياس ليكون اصلا بكما ادعى الخامس بعد تسليم ما ذكر ان الاجماع انما يحتاج الى السند في حقيقة
لا في نفس دلالته على الحكم فان المستدل به لا يفتقر الى ملاحظة السند والالتفات اليه بخلاف القياس فان الاستدلال به
لا يمكن بدون اعتبار احد الاصول الثلثة والظن المستنبط منها وقد يجاب بان الاجماع ثبت امرا زائدا لا ثبت السند
تقضية الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد زيادة بل يورث نقصانا بانه يكون حكم الاصل مظنونا وحكم فرعه قوله وعلم اصول
بعد ما تقرر ان اصول الفقه العلم المخصوص لا حاجة الى اضافة العلم اليه الا ان يقصد زيادة بيان وتوضيح كثرة الاركان
والقاعدة حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف احكامها مثل قولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت والتوصل القريب
مستفاد من الباء السببية الظاهرة في السبب القريب ومن اطلاق التوصل الى الفقه انه في البعيد يتوصل الى الواسطة
وهنا الى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام لانهما من مبادي اصول الفقه والتوصل بهما الى الفقه ليس بقريب
الا يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط

الاحكام

الاحكام من الكتاب والسنة وكذلك يتوصل بقواعد الكلام الى معرفة الكتاب والسنة ووجوب صدقهما فيتوصل بذلك
الى الفقه والتحقيق في هذا المقام ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل خلق بعلمه اعمالا حكم من قبل الشارع
منوطة بدليل يخصه ليضبط فيه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فصدرت قضايا
افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع على التفصيل فتسمى العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقها ثم نظروا في تفاصيل الادلة
والاحكام وعمموها فوجدوا الادلة ترجع الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب
والحرمة والكراهة والاباحة وتداولوا في كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى التفاصيل
الا على طريق ضرب المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على الاحكام اجمالا وبيان طرقه
وانما يعتبر ما يتوصل به من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية من ادلتها التفصيلية فضبطوها ودونوها
واضافوا اليها من المواضيع والمثلات وبيان الاختلافات ما يليق بها وسموا العلم بها اصول الفقه فصار عبارة عن القواعد
التي يتوصل بها الى الفقه ونفس القواعد مشعرا بقيد الاجمالي وزاد المصنف فيه التحقيق اصل ذا عن علم الخلاف والطالب ان يخرج
قواعده فما يتوصل به الى الفقه توصلا قريبا بل يتوصل بها الى المحافظة لحكم المستنبط او مدافعة منتسبة الى الفقه وغيره على التوسع
فان الجدل اما يجب يحفظ وضعا ومعترض يهدم وضعا الا ان الفقهاء اكثروا فيه من مسائل الفقه وبنوا بناء عليها
حتى عدوه الفقه اختصاصا بالفقه قوله وعني بالقضايا الكلية اعلم ان المركب التام الكلي الصدق والكذب يسمى من حيث كونه
حكما فقضية ومن حيث احتمال الصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزءا من الدليل مقدمة
ومن حيث يطلب بالدليل مطلوبا ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع في العلم ويسأل عنه مسألة
فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات المحكوم عليه في القضية يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا وموضوع
المطلوب يسمى اصغر ومحموله اكبر والدليل بالنظر الى الاجزاء من صغرى وكبرى تشتمل احديهما على الاصغر وتسمى الصغرى والاخرى على الاكبر
وتسمى الكبرى وطرفاها تشتمل على اصغر مشترك بينهما يسمى الحد الاوسط والاوسط اما محمول في الصغرى موضوع في الكبرى
ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول وبالعكس يسمى الشكل الرابع او محمول فيهما ويسمى الشكل الثاني او موضوع فيهما
ويسمى الشكل الثالث فلذا اذا قلنا العالم واجب لانه مأمور الشارع وكل مأمور الشارع فهو واجب فالعالم الاصغر والواجب اكبر
والمأمور الاوسط وقولنا العالم مأمور الشارع هي الصغرى وقولنا كل مأمور الشارع واجب هي الكبرى والدليل المذكور بالشكل الاول
فالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه هي القضايا الكلية التي تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل
الفقه بالشكل الاول كما في المثال المذكور وفهم القاعدة الكلية اي الصغرى السهلة الحصول ليخرج المطلوب الفقهي من القوة
الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه لكن تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام بيان
شرائطها وقيودها المعتبرة في كلية القاعدة فالباحث المتعلقة بذلك هي مطالب اصول الفقه وصار يرجع
كلها تحت العلم بالقاعدة على ما شرحه المصنف بالامر عليه قوله ويكون القياس قد ادى الى الرأي بالاجتهاد يعني يشترط
ذلك فيما سبق فيه اجتهاد اما ما لا يعتبر فيه عن معنى لزوم الاجماع اما اذا لم يسبق في المسألة اجتهاد او سبق اجتهاد
مجتهد واحد فقط فلا خلاف في جواز الاجتهاد على خلافه قوله ولا يبعد ان يقال انها هي بعيد لم يذهب اليه احد
لما جنبا التقليد كتبه مصححه بان البحث عنه انما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد قوله ولا يقال الى الفقه لان المتوصل
يتوصل بقواعده الى مسائل الفقه لا الى الفقه الذي هو العلم بالاحكام فيزاد لتمام الاربعة لان حده بما ليس من ادلتها الاربعة

قوله يبحث في هذا العلم عن الادلة التفصيلية والاحكام يعني عن احوالها على حذف المضاف اذ لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع بل
عن احواله وعوارضه الا ان حذف هذا المضاف شايع في عبارة القوم قوله فموضوع هذا العلم المراد بموضوع العلم ما يبحث في العلم
عن اعراضه الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا والمراد بالعرض هنا المحمول على الشيء اما خارج عنه وهو العرض الغريبي او لا يكون منشؤه
الذات بان يكون النفي لذاته كالادراك للانسان او بواسطة امر يعاوره كالضحك للانسان بواسطة تعجبه او بواسطة امر اعم
داخل فيه كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب
ثبت الحكم قطعا او على انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع او على انواع اعراضه
الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن وجميع مباحث اصول الفقه راجعة الى اثبات اعراض ذاتية للادلة
والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة فان قلت فما بالهم لا يدرجون الاحكام
يجعلونه من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون فيها اثبات الكتاب والسنة
لذلك قلت لان المقصود بالنظر في الفن هو الكليات المفتقرة الى الدليل وكون الكتابة والسنة حجة بمنزلة البديهي في الفن
الاصولي لتقرره في الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس ولهذا توقفوا في ليس اثباته للحكم كذلك لقوله الشاذة
وخبر الواحد قوله واما بيان الثالث يعني العوارض الذاتية التي لا يكون بحثها منها في هذا العلم ولا الى دخول في لحوق ما هي بحث عنها
قوله من القسمين يعني قسمي العوارض التي للادلة والاحكام وذلك كالامكان والقدم والحدوث والبساطة والتركيب
وكون الدليل جملة خبرية او فعلية ثلاثية مقرونة او رباعية مجردة او حقيقة الى غير ذلك مما لا دخل له في الاثبات والثبوت فلا يبحث عنها
الاصول وهذا كما ان التجار ينظر في المكسب من جهة ملاءمته ورضاه ورقته وغلظته واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك
مما تتعلق بصناعته لا من جهة امكانه وحدوثه وتركيبه وبساطته ونحو ذلك قوله اي يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة
لان الدليل مقدم بالذات والبحث عنه اهم في فن الاصول قوله كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات لانه يبحث عن احوال التصور
من حيث انه حد ورسم فيوصل الى مقصوده ومن حيث انه جنس وفصل وخاصة فيركب منها حد ورسم وعن احوال التصديق من حيث
انه حجة فيوصل الى تصديق ومن حيث انه قضية وعكس قضية ونقيض قضية فتلتئم منها حجة وبالجملة جميع مباحثه راجعة الى
الايصال الى ما له دخل فيه وقد يقع البحث عن احوال التصور الموصل اليه بانه ان كان بسيطا لا يحد وان كان مركبا من الجنس والفصل
يحد وان كان له خاصة لازمة بينة يرسم والا فلا ويمكن ان يجعل ذلك راجعا الى البحث عن احوال المتصور الموصل بانه
بخلاف ما ان الحد يوصل الى المركب دون البسيط فيكون من المسائل قوله لكن الصحيح ذهب صاحب الاحكام الى ان موضوع اصول الفقه
الادلة الاربعة ولا بحث فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها ليتميز من اثباتها ونفيها لكن الصحيح ان موضوعه
الادلة والاحكام لانا رجعنا الادلة بالتعميم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة
للاحكام اجمالا فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها الى احوال الاحكام كما ذكره المصنف في تحصيل الغاية الاصلية التي
يتوصل بها الى المعرفة فتجد احدهما من المقاصد والاخر من الوسائل وحكم غاية ما في الباب ان مباحث الادلة اكثر وهو لا يقتضي
الاصالة والاستقلال قوله اريد بالحكم هذا كلام لا حاصل له لان الادلة الشرعية معرفات وامارات ولو سلم انها ادلة حقيقة
فلا معنى للدليل الا ما يفيد العلم بثبوت الشيء او انتفائه غاية ما في الباب ان العلم يؤخذ بمعنى الادراك الجازم او الراجح
ليعم القطعي والظني فيصح في جميع الادلة وهذا لا يتفاوت بتقدم الحكم وحدوثه وقد اشار الى ذلك آخر الامر وليس
معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شان العلل الخارجية وان جعلنا الحكم حادثا على ما يشعر به كلامه قوله العلم

هذه

هذه ثلث مباحث في الموضوع اوردها هنا الجمهور المحققين يتجه هنا ايراد فيها الواقف على كلام القوم في هذا المقام اقول
ان اطلاق القول بجواز تعدد الموضوع وان كان فوق الاثنين ليس صحيحا بالتحقيق ان المبحوث عنه في العلم اما ان يكون اضافة بين
الشيئين او لا وعلى الاول اما ان يكون العوارض التي لاحد خارج عنه بعضها ناشيا عن احد المضافين وبعضها ناشيا
عن المضاف الآخر او لا فان كان كذلك فموضوع العلم كلا المضافين كما وقع البحث في الاصول عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال
التي لها دخل في ذلك بعضها ناشي من الدليل كالعموم والاستثناء والتواتر وبعضها عن الحكم ككون عبارة او عقوبة فموضوعه
الادلة والاحكام جميعا واما اذا لم يكن المبحوث عنه اضافة كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمته وغير ذلك او كان
اضافة لكن لا دخل للاحوال الناشئة من احد المضافين في المبحوث عنه كما في المنطق الباحث عن ايصال تصور او تصديق الى
تصور او تصديق ولا دخل لاحوال التصور والتصديق الموصل اليه في ذلك على ما قرره المصنف فيما سبق فالموضوع لا يكون الا واحدا
لان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ضرورة ان العلم انما يختلف باختلاف المعلومات والمسائل
وفيه نظر لانه ان اريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نسلم ان مجرد تكثر الموضوعات يوجب ذلك وانما يلزم لو لم تكن الموضوعات
الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعة لعلم واحد بشرط تناسبها وهو اما تناسب في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة فانها تتشارك في جنسها وهو المقدار اعني الكم المتصل القار الذات او في عرضي
كبدن الانسان واجزائه والاعضاء والادوية والاركان والامزجة وغير ذلك اذا جعلت موضوعات الطب فانها تتشارك في كونها
مضبوطة للصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فظهر انهم لم يهملوا رعاية معنى يوجب الوحدة وان ليس احد ان يعترض على ان الفقه
والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار ثم انه فيما اورد من المثالين ما قبض نفسه لانه موضوع الاصول اشياء كثيرة
اذ محمولات مسائله ليست اعراضا ذاتية بمفهوم الدليل بل الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الانفراد او التشارك بين اثنين
او اكثر وكذا التصور والتصديق المنطقي قوله وهنا انه قد يذكر الحقيقة المبحث انما في تحقيق الحقيقة المذكورة في الموضوع حيث
يقال موضوع هذا العلم هو ذات الشيء من حيث كذا والمنطقي حيث موضوع المنطق استعير بحيث الشيء واعتباره يقال الموجود
من حيث انه موجود اي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار والحقيقة المذكورة في الموضوع قد لا تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم
موضوع العلم الالهي الباحث عن احوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث انه موجود يعني انه يبحث عن العوارض التي تلحق الموجود
من حيث انه موجود لا من حيث انه جوهر او عرض او جسم او مجرد وذلك كالعلية والمعلولية والوجوب والامكان والقدم
والحدوث ونحو ذلك ولا يبحث فيه عن حقيقة الوجود وما معنى اثباتها للموجود وقد تكون من الاعراض المبحوث عنها
في العلم كقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض وموضوع الطبيعي الجسم من حيث يتحرك ويسكن
والصحة والمرض من الاعراض المبحوث عنها في الطب وكذا الحركة والسكون في الطبيعي فذهب المصنف الى ان الحقيقة في القسم
الاول جزء من الموضوع وفي الثاني بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم اذ لو كانت جزءا من الموضوع لكان في القسم الاول
لا صحة ان يبحث عنها في العلم والبعد من محمولات مسائله اذ لا يبحث في العلم عن اجزاء الموضوع بل عن اعراضه الذاتية
ولقائل ان يقول لا نسلم انها في الاول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعيته بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التي
تلحقه من تلك الحقيقة وبذلك الاعتبار وعلى هذا لو جعلنا الحقيقة في القسم الثاني ايضا قيدا للموضوع على ما هو ظاهر
كلام القوم لا بيانا للاعراض الذاتية عليها ذهب اليه المصنف لم يكن البحث عنها في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ولم يلزمنا
ما لزم المصنف من تشارك الطبيعي في موضوع واحد بالذات والاعتبار ثم يرد الاشكال المشهور وهو انه يجب

ان لا يكون الحقيقية من الاعراض البحوث عنها في العلم ضرورة انها ليست مما يعرض الموضوع من جهة نفسها والا لزم تقوم الشيء على نفسه
ضرورة ان ما يعرض الشيء للشيء لا بد وان يتقدم على العارض مثلا البياض الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث صحيح
والسكون والاستدلال ذلك وهذا البيان من الاعراض البحوث عنها في العلم والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في العلم
عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى انا نبحث عن العوارض بكونها باعتبار الحيثية وبالنظر اليها اي لا نحث في جميع المباحث
هذا المعنى الكلي الا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون الموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة قوله وهذا ان المشهور
البحث الفالشة جواز تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار وكما خالف العموم في جواز تعدد الموضوع
لعلم واحد كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وادعى جوازه بل وقوعه اما الجواز فلان يصح ان يكون الشيء واحد
اعراض ذاتية متنوعة اي مختلفة بالنوع يبحث في علم عن بعضها انواعها وفي علم اخر عن بعضها اخر فيتحد اجزاء العلمان او العلوم بالاعراض
المبحوث عنها وان اتحد الموضوع وذلك لان اتحاد العلم او اختلافه انما هو بحسب المسائل وكما تتحد المسائل باتحاد
موضوعها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع وتختلف باختلافها كذلك تتحد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع
الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع وتختلف باختلافها فكما اعتبر اختلاف العلوم باختلاف الموضوعات يجوز ان يتغير باختلاف المحمولات
بان يؤخذ موضوع واحد بالذات والاعتبار ويبحث عن بعض اعراضه الذاتية علما وعن البعض الاخر علما اخر فيكونا علمين
متشاركين في الموضوع متمايزين بالمحمول واما الوقوع فلانهم جعلوا اجسام العالم وهي البسائط موضوع علم الهيئة من حيث اشكالها وهو
علم السماء والعالم من حيث الطبيعية والحقيقية فيها بيان للاعراض الذاتية البحث عنها لاجزاء الموضوع والاعلاء وقع البحث عنها في الطبيعي
فموضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق الا ان البحث في الهيئة عن اشكالها وفي علم السماء والعالم عن طبايعها فهما علمان مختلفان باختلاف
محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم يبحث فيه احوال الاجسام التي هي اركان العالم وهي السموات وما فيها من الاجرام
طبايعها وحركاتها ومواضعها وتفريق الحكمة في وضعها وتنظيمها وهو من اقسام علم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام من حيث التغير
وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو مورد التغيير والاحوال والنسبات فيها التي بحث فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك كذا ذكره
ابو علي ولا يخفى ان الحيثية في البحث عنها وقد صرح بانها قيد اسوس وهنا نظر اما اولا فلانه هذا مبني على ما ذكر
من كون الحيثية تارة جزءا من الموضوع واخرى بيانا للمبحوث عنها وقد عرفت ما فيه واما ثانيا فلانه لما جاء ليوا
احوال الصيانة الموجودات وضعوا المطابق انواعا واجناسا وبحثوا عما اعتبروا من اعراضها الذاتية فجعلت
مسائل كثيرة متحدة في كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع وان اختلفت محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار
علما واحدا موسوما بالتدوين والتسمية وجوزوا اطلاقه ان يضيف اليه ما يطلق عليه من احوال ذلك الموضوع فان العبرة في العلم هو البحث
عن جميع ما يحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان يوضع شيء او اشياء
علما ثم يبحث عن جميع عوارضها الذاتية ويطلبها ولا معنى لتمايز العلوم الا ان هذا يتفاوت احوال شيء اخر مغايرا له
بالذات او بالاعتبار وبان يؤخذ في احد العلمين مطلقا وفي الاخر مقيدا او يؤخذ كل منهما مقيدا بقيد اخر وتلك الاحوال
مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجود فهو الصالح سببا للتمايز واما ثالثا فلانه ما من علم الا ويشتمل موضوعه
على اعراض ذاتية متنوعة فعلى هذا يجعل علوما متعددة بهذا الاعتبار وهنا لا يجعل البحث عن فعل المكلف
من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما اخر الى غير ذلك فيكون العلم علوما متعددة موضوعها فعل المكلف

والانضباط

ان ينضبط الاقدار والاختلاف وتحقيق هذه المباحث في كتاب البرهان من منطق الشفاء قوله وانما قلنا استدل على
الاعراض الذاتية المقومة لشيء واحد بان الواحد الحقيقي القول لا كثرة في ذاته بوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وان كان
عدما حقيقيا كالقدرة وجعلها اضافيا كالخلق وبعضها سلبيا كالتجرد عن المادة والمتصف بصفات كثيرة يتحقق بالعرض
ذاتية مقومة ضرورة انه لا شيء من تلك الصفات لما حققناه بجزئية معدوم الجزء له والا لما بان الاحتياج الى الواحد الحقيقي في صفاته
اذ امر منفصل ولا يتحقق ان يتوهم لهذا ايضا وجه اما ان يكون لكون كل منها لصفة اخرى فيلزم التسلسل في المبادي على
الصفات التي كل منها صفة لصفة اخرى وهو محال بالبرهان المذكور في الكلام او يكون بعضها لذاته فيثبت عرض ذاتي وجود
فالبعض الاخر لا يجوز ان يكون لجزء لما مر فهو اما لذاته فيثبت عرض ذاتي اخر هو المطلوب او لغيره فلا يجوز ان يكون الغير مباينا لما
بل يكون صفة من صفاته ولا بد من انتهائه الى ما يكون بحسب الذات والا لزم التسلسل في المبادي في ذاته فيجوز ان ينتهي الى
العرض الذاتي الاول فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم فاللازم تعددها وهو غير مطلوب المطلوب تنوعها وهو يستلزم
قلنا الواحد الحقيقي بواسطة اعراض ذاتي الاول ايضا عرض ذاتي فيلزم التعدد والصفات المتعددة في محل واحد متنوعة
لا محالة ضرورة ان اختلاف اشخاص نوع واحد عن الصفات انما هو باختلاف المحال فتكون متنوعة قوله والا لزم
متصف على مطلوبنا الطلب السابق اي ان كان تغيره فهو باطل لانه لا يلزم استكمال الواحد الحقيقي بصفاته بالغير هو محال
لانه يوجب انفصالها في ذاته والاحتياج في كمالاته وفيه نظر لانه ان اريد الاستكمال بالامر المنفصل فظاهر انه غير لازم
لجواز ان يكون لجزء البعض الاخر لصفة وان اريد امر منفصل والصفة فلا نسلم ان احتياج بعض الصفات الى بعض
يوجب انفصالها في الذات كيف والخلق يتوقف على العلم والقدرة والارادة ويمكن ان يجعل هذا مختصا بما يكون
الغير منفصلا وكما سبق مختصا بما يكون غير منفصل ويتم بجعل المطلوب اعم اثبات عرض ذاتي اخر قوله فنضع
تفريع على قوله فيبحث عن كذا وكذا يعني بسبب البحث في هذا الفن انما هو عن احوال الادلة والاحكام فنضع الكتاب
اي مفاهيمه على قسمين والا فيبحث التعريف والموضوع ايضا من الكتاب ثم السنة ثم القياس تقديما
سيأتي خارج عن القسمين لكونه غير داخل في المقاصد والقسم الاول مرتب على اربعة اركان الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس
تقديما للاقدم بالذات والشرف واما بابا الترجيح والاجتهاد فكانه جعلهما تتمة وتذييلا لركن القياس قوله
الركن الاول الكتاب وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله المنزل في المصاحف كما غلب
في عرف اهل الشريعة على كتاب سيبويه والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من الكلام
الذي يتلى المتعبد على المعتبر العباد وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب اظهر فلذا جعل تفسيرا له
حيث قيل ان الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم المكتوب في المصاحف المنقول الينا
نقلا متواترا بلا شبهة على ان القرآن تفسير للكتاب وباقي الكلام تعريف القرآن وتمييز له عما يلتبس به
لان المجموع تعريف الكتاب فيلزم ذكر المحدود في الحد ولان القرآن مصدر بمعنى المقروء فيشمل كلام الله تعالى
وغيره على ما توهم بعضهم لان مخالفي العرب بعيد عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة والمشايخ وان كانوا لا يتناقشوا
في ذلك الا ان لا وجه بحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل فلا زال هذا الوهم صرح المصنف بحرف التفسير لان
وقال ان القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف منقولا بالتواتر لا بمجرد تفسيره بنفسه جميع الصفات
لزيادة توضيح وبعضهم تواتر اتم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه

[illegible] حيث انه دليل على الحكم وذلك آية آية لا بمجموع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفات منشئ [illegible]
والجزء مختصة بها لكونه مجزئ منزلا على الرسول صلى الله عليه وسلم مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر
في تفسيره بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتبة والنقل ليسا من اللوازم فتحقق
القرآن بدونهما في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وبعضهم الانزال والكتبة والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم
يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة وهم انما يعرفونه بالنقل والكتبة في المصاحف ولا ينفك عنهما في زمانهم فيهما
بالنسبة اليهم من ابين اللوازم فيتحدان دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا المشاهدة لكل من
الاعجاز اذ المعجز هو سورة او مقدارها اخذا من قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله والمصاحف تقتصر على ذكر النقل في المصاحف
تواترا لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ما عدا القرآن لان سائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث الالهية والنبوية
وفسوخ التلاوة لم ينقل شيء منها بين دفتي المصاحف لانه كسر لهذا العهود والمعلوم عند الناس حتى صبيان والقراءة
الشاذة لم ينقل بطريق التواتر بل بطريق الآحاد كما اختص بمصحف ابي او الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود
فلا حاجة الى ذكر الانزال والاعجاز ولا الى تأكيد التواتر بقولهم بلا شبهة لحصول المقصود بدونها واما التسمية
فالمشهور من مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى على ما ذكره كثير من كتب المتقدمين انها ليست من القرآن الا حيث تواتر
بعض آية من سورة النمل وان قولهم بلا شبهة احتراز عنها الا ان المتأخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذاهب انها
من اوائل السور التي نزلت للفصل بين السور بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير التباس
من السلف وعدم جواز الصلوة بها انما هو للشبهة في كونها آية تامة وجواز قراءتها الجنب والحائض انما هو
على قصد التيمن والتبرك كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير من انكر كونها من القرآن
في غير سورة النمل انما هو لقوة شبهة في ذلك بحيث تخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح الى حيز الاشتباه
ومثل هذا يمنع التكفير فان قيل فعلى ما اختاره المتأخرون هل يبقى اختلاف بين الفريقين قلنا نعم هو عند الشافعية
مائة وثلاثة عشر آية من السور كما ان قولهم فبأي آلاء ربكما تكذبان عدة آيات من سورة الرحمن على ما هو المشهور
آية واحدة من القرآن كررت للفصل والتبرك وليست آية من شيء من السور وجاز تكرارها في اوائل السور انما نزلت
كذلك ونقلت كذلك بخلاف من اخذ الحمد لله يعني بالمصحف آيات مكررة مثل انا يكتب في اوائل كل سورة الحمد لله
رب العالمين فانه يكفر تعريضا او جعلنا فعلى ما هو المذهب لعرف الاصولي يكون المراد بما نقل بين دفتي المصاحف
ما يشمل الكل والبعض الا انه ابقي على عمومه بدخول الحذف والكلمة من القرآن ولا يسمى قرآنا في عرف الشرع
وان خص بالكلام التام خرج بعض ما ليس بكلام تام مع انه يسمى قرآنا ويحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب
وعاما دل عليه سياق كلام المصنف المراد بما نقل مجموع ما نقل لانه جعله تعريفا للمجموع المشخص لا للمعنى الكلي الوارد
عليه شيء الا انه لا يناسب غرض الاصولي فان قيل فالكتاب بالمعنى الثاني هل يصح تفسيره بالقرآن قلنا نعم على ان يكون
القرآن ايضا حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل فان قيل فيلزم عموم المشترك قلنا ليس معنى كونه حقيقة في البعض
كما انه حقيقة في الكل انه موضوع للبعض خاصة كما انه موضوع للكل خاصة حتى يكون حمله على الكل والبعض من عموم المشترك
بل هو موضوع تارة للكل خاصة وتارة للبعض خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض اعني الكلام المنقول في المصحف تواترا فيكون حقيقة في الكل
والبعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم المشترك في شيء قوله فان قام الجواب يتوقف على هذا يعني ان جعل

التعريف المذكور

التعريف المذكور تفسيرا للفظ الكتاب القرآن وتمييزا له عن سائر الكتب او الكلام الازلي بتجويز معرفة المصحف بالاشارة بالعرض
او الاشارة ونحو ذلك ولا يلزم الدور فان جعل تعريفا لماهية الكتاب او القرآن فلا بد من معرفة ماهية المصحف وهي
موقوفة على معرفة ماهية القرآن ضرورة انه لا معنى له الا ما يكتب فيه القرآن فيلزم الدور انما يلزم اذا جعل تعريفا لماهية
القرآن دون الكتاب لانا نقول ماهية الكتاب هو بعينها ماهية القرآن لما مر من انهما اسمان لشيء واحد فتتوقف المصحف
على ماهية القرآن تتوقف على ماهية الكتاب وبهذا يظهر ان تفسير المصحف بما جمع فيه الوحي المنزل لا يندفع الدور لانه
ايضا مرادف الكتاب والقرآن فالمصنف رحمه الله تعالى صرح بانه ليس تعريفا لماهية سواء عرف بالكتاب او القرآن
اشارة الى انه لا فرق في لزوم الدور بين الصورتين ثم قال وانما يلزم الدور ان اريد تعريف ماهية القرآن اشارة
الى ان ماهية الكتاب هي ماهية القرآن فذكر احدهما مغن عن الآخر فان قيد تفسير المصحف بما جمع فيه الصحابة صدقنا
على ما هو موضوع للغة ويخرج منسوخ التلاوة عن التعريف بقيد التواتر فلا دور قلنا عدول عن الظاهر الى المنقول عن
الحقيقة الى المجاز الى غير ذلك مما يحسن في التعريفات فان قيل تعريف الاصولي انما هو للمفهوم الكلي الصادق على المجموع
وعلى كل بعض ومعرفة المصحف انما تتوقف على القرآن بمعنى المجموع المشخص وهو معلوم معهود بين الناس بحقيقته
وتبادر مصداقه بلا شبهة فلا دور قلنا لو سلم معرفة المجموع المشخص بحقيقته بدون معرفة المفهوم الكلي
فمبنى كلام المصنف على ان التعريف للمجموع المشخص دون المفهوم الكلي قوله بل تشخيصه اي تمييزه بخواصه
فان كلمة ال تطلب بها تمييز الشيء بما يخصه شخصا كان او غيره قوله يطلق على الكلام الازلي كما في قوله صلى الله
عليه وسلم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق الحديث وصفة قديمة منافية للسكوت والآفة ليست من جنس
الحروف والاصوات لا تختلف الى الامر والنهي والاخبار ولا يتعلق بالماضي والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات
والاضافات كالعلم والقدرة وهذا الكلام المنطقي الحادث المؤلف من الاصوات والحروف القائمة بمحالها يسمى كلام الله
والقرآن على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان الاعلام لما كانت في نظر الاصولي منوطة بالكلام المنطقي دون الازلي
جعل القرآن اسما له والمفسر تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم لا يقال التمييز يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الى باقي
القيود لانا نقول التعريف وان كان التمييز لا بد منه ليساوي المعرف فذكر باقي القيود لتحصيل المساواة قوله على ان التشخص
لا يحد لان معرفته لا تحصل الا بتعيين مشخصاته بالاشارة او نحوها كالتعبير عنه باسم العلم والحد لا يفيد ذلك لانه
غاية العام وهو انما يشتمل على مقومات الشيء دون مشخصاته ولقائل ان يقول ان المشخص مركبا اعتباري هو مجموع
الماهية والتشخص فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد معرفة الامرين لا يقال تعريف المركب الاعتباري لغو لان الكلام في الحد الحقيقي لانا
نقول قوله لو سلم ذلك لمجموع القرآن مركبا اعتباريا محال فحينئذ لا حاجة الى سائر المقدمات والمذكورة في تشخصه من الحكاية
وقد يقال ان اقتصر في تعريف الشخصي على مقومات الماهية لم يختص بالشخص فلم يفد التمييز الذي هو الغرض من التعريف
وان ذكر معه التعريف ايضا لم يجب دوام صدقها لامكان زوالها فلا يكون حدا فيه نظر لجواز ان يذكر معه التعريفات المشخصة
وعند زوالها يزول الحد وايضا اعني ذلك الشخص فلا يضر عدم صدق الحد بل يجب والحق ان الشخص يمكن ان يحد
بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين
بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة ونحوها قوله فان الحق هذا وهو ان القرآن عبارة عن هذا المؤلف
المخصوص الذي لا يختلف باختلاف الملفظين للقطع بانه ما يطرد كلا واحد منا هو القرآن المنزل على النبي صلى الله

عليه وسلم بلسان جبريل عليه السلام ولو كان عبارة عن ذلك الشخص القائم بلسان جبريل عليه السلام كان هذا مما طرأ له عنه ضرورة
في الاعراض تتشخص بحسب الحال فتتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام في كل كتاب او شيء نسب الى احد فانه اسم لذلك المؤلف المخصوص
سواء قرأه زيد او عمرو او غيرهما اذا تحققت هذا فالعلوم ايضا من هذا القبيل مثلا النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها
زيد او عمرو فالمعتبر في جميع ذلك هو الوحدة في نفس الحال فعلى هذا التعدد في الحجة وهو ان القرآن ليس اسما للشخص الحقيقي لا يقبل الحد
لانه لا يكون معرفته الا بالاشارة ونحوها فكذا القرآن لا يقبل الحد لانه لا يكون معرفته حقيقة الا بان يقرأ من اول الى آخره ويقال هو هذا
بهذا الترتيب وثانيهما ان يكون اصطلاحا على تسميته مثل هذا المؤلف الذي لا يتعدد الا بتعدد المحال تشخصا ويحكم بانه
لا يقبل الحد لامتناع معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه والقراءة من اوله الى آخره ولا يخفى ان الكلام في تعريف الحقيقة اما
اذا قصد التسمية فهو كما يقال القرآن هو المجموع المنقول بين دفتي المصحف عواش كما يقال الكشاف هو الكتاب الذي
صنفه جار الله الزمخشري في تفسير القرآن والنحو علم يبحث فيه عن احوال الكلم اعرابا وبناء قوله فان الاعراض تتشخص
بواسطة المشخصات حتى لا يمكن تعددها الا بتعدد المحال كقول امرئ القيس قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل الى آخر
القصيدة فانه بواسطة مشخصات من التأليف المخصوص بين الحروف والكلمات والابيات والابنية الحاصلة بالحركات
والسكنات بلغ حدا لا يمكن تعدده فعلى هذا لمقتضى الاستبعاد اللائق حتى اذا انضاف اليه تشخص الالفاظ ايضا يصير تشخصا
حقيقيا ايضا واصلا فالمعنى اصطلح على تسميته مثل هذا المؤلف تشخصا قبل ان ينضاف اليه تشخص الحل ويصير
تشخصا حقيقيا قوله وقد عرف ابن الحاجب ظاهر وتعريفه المجموع الشخص دون المفهوم الكلي لانه يقال المراد بسورة
من جنسية البلاغة والفصاحة وعلى التقديرين لزوم الدور ممنوع لانا لا نسلم توقف معرفة مفهوم السورة على
معرفة القرآن بل هو بعض مترجم او دار او آخره متوقفا من كلام منزل قرآنا كان او غيره بدليل سورة الانجيل الزبور
ولهذا احتاج الى قوله بسورة منزلة من ذلك الكلام المنزل فافهم قوله ومورد الجاثية اي بيان اقسام واصول المتعلقة
بافادة المعاني واثبات الاحكام فالكلام في تعريفه خارج عن ذلك والمراد بالابحاث المتعلقة بافادة المعاني ما هو
تعلق بافادة الاحكام ولم يبين في علم العربية مستوفى كالخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك كالاعراب والبناء
والتعريف والتنكير وغير ذلك من مباحث العربية وان تعلقت بافادة المعاني لا يقال المراد مباحث تعلق بافادة الكتاب المعنى
وهذه تعم الكتاب وغيره لانا نقول وكذلك المباحث الموردة في الباب الاول بل الثاني ايضا ولهذا قيل كان
كان حقها ان تؤخر عن الكتاب والسنة الا ان نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا كانت مباحث النظم بالتبع
والصق فذكر عقيبه قوله لما كان القرآن يريد ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى ومستعمل فيه ودلالة
عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى هذه باعتبار وضعه لهم فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثاني وان كان باعتبار دلالته
عليه فان اعتبر الظهور والخفاء فهو الثالث والا فهو الرابع وجعل فخر الاسلام هذه الاقسام اقسام النظم والمعنى
وجعل الاقسام الخارجة من التقسيمات الثلاث الاول ما هو صفة اللفظ واما الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع
فجعلها تارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء وتارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة والثابت
بالدلالة وبالاقتضاء وتارة الوقوف بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه وذكر في تفسيرها ما هو صفة المعنى
كالثابت بالنظم مقصودا او غير مقصود واثابت بمعنى النظم واثابت زيادة على النص شرطا لصحته فذهب
الى المعنى

الى ان المعنى اخذا بالحاصل وصيلا الى الضبط فاقسام التقسيم الرابع هو الدال على ما يفيد العبارة والاشارة
والدلالة والاقتضاء اقسام المعنى والبواقي للنظم وصرح المصنف وعدم الالتفات الى العبارات وهو
قريب من باب المشايخ وعلى ما ذكر من تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى يحمل قولهم اقسام اللفظ والمعنى
كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعا واراد وا انه النظم الدال على القطع بان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف
منقولا بالتواتر صفة للفظ الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى وكذا الاعجاز متعلق بالبلاغة
وهي من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادة المعنى فانه اذا قصدت تأدية المعاني بالتركيب
حدثنا اغراض مختلفة تقتضي اعتبار كيفيات وخصوصيات في النظم فان روعيت على ما ينبغي
بقدر الطاقة صار الكلام بليغا واذا بلغ في ذلك حدا يمتنع معارضته صار معجزا فالاعجاز صفة
النظم باعتبار افادة المعنى لا صفة النظم والمعنى وقد يقال ان معنى القرآن نفسه ايضا معجز
لان الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما سنقول ان تغيير الفاتحة او قارئ العلم والجواب ان هذا
ايضا من اعجاز النظم بانه يحتمل من المعاني ما لا يحتمله كلام آخر ومقصود المشايخ من قولهم هو النظم
والمعنى جميعا رفع التوهم الناشئ من قول ابي حنيفة رحمه الله بجواز القراءة بالفارسية في الصلوة
ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة قوله المراد من النظم هنا اللفظ لا يقال النظم على ما فسره المحققون
هو ترتيب الالفاظ مراعية لمعاني مثلنا سقة الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل لانا نقول ايضا في النظم
قيل بعضها على بعض كيف ما اتفق او هو الالفاظ المرتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل في قفا نبك
من ذكرى حبيب ومنزل فقفا من حبيب ذكرى كان نظما لا نظما لانا نقول هو يطلق في هذا
المقام على المفرد حيث يقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك فالمراد به اللفظ لا غير اللهم ان يقال
المراد باقسام النظم الاقسام المتعلقة بالنظم بان تقع صفة لمفرداته والالفاظ الواقعة فيه لا صفة
للنظم نفسه اذ الموصوف بالخاص والعام والمشترك ونحو ذلك عرفا هو اللفظ دون النظم فان
قيل كما ان اللفظ يطلق على الحرف فكذا النظم على الشعر فينبغي ان يعتبر في اطلاقه قلنا النظم
حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة في الحرف ومنه اللفظ بمعنى التكلم
فاوثر النظم رعاية للادب واشارة الى تشبيه الكلمات بالدرر قوله بل اعتبر المعنى لان مبنى النظم
على التوسعة والمعنى هو المقصود لا سيما في حالة المناجات فرخص في اسقاط لزوم النظم
ورخصة الاسقاط لا تختص بالعذر وذلك فيمن لا يتأتى منه ابتداع وقد تكلم بكلمة او اكثر
غير مؤلفة ولا محتملة للمعاني وقيل من غير اختلال للنظم حتى تبطل بقراءة التغيير اتفاقا وقيل
من غير تعمد وان كان مجنونا فيبدأ او زندقيا فيتعمد واما الكلام في ان ركن الشرع كيف لا يكون
لازما فسيجيء فان قيل ان كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم في حقيقة القرآن وعدم صدق
الحد اعني المنقول بين دفتي المصاحف متواترا عليه وان لم يكن قرآنا يلزم عدم فرضية قراءة
القرآن في الصلوة قلنا اقام العبارة القائمة مقام النظم المنقول فيجعل النظم مرعيا منقولا
في المصاحف تقديرا وان لم يكن تحقيقا او محمد قوله فاقرؤا ما تيسر من القرآن على رعاية المعنى

المعنى لدليل آخر فان قيل فعلى الاول يلزم وجوب الجمع بين الحقيقة والمجاز اذا تلوا حقيقة في النظم الموضوع
المنقول مجازا في غيره قلنا ممنوع لجواز ان يراد الحقيقة ويثبت الحكم في المجاز بالقياس او بدلالة النص نظرا الى ان
المعتبر هو المعنى على ما سبق **قوله** بغير العربية اشارة الى ان الفارسية وغيرها سواء في ذلك وقيل الخلاف في الفارسية لا غير
قوله حتى لو قرأ اية اشارة الى انه لا يجوز الاعتبار والمداومة على القراءة بالفارسية للجنب والحائض بل المتطهر ايضا فان قيل
التاخير يدل على انه يجب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية ويحرم نفي المتطهر مثل صحف كتبها بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم
في ذلك ايضا فلا يصح قوله خاصة قلنا بنى كلامه على راي المتقدمين فانه لا نص عنهم في ذلك والمتاخرون بنوا الامر على
الاحتياط لقيام الركن المقصود اعني المعنى **قوله** لكن الاصح انه يرجع الى قولهما على ما روى نوح ابن ابي مريم عنه قال في الكلام
لان ما قالا يخالف كتاب الله ظاهرا حتى يصح المنزل بالتوبة وقال ابو الليث هذه مسئلة مشكلة لا ينتفع لاحد ما قال
ابو حنيفة رحمه الله وقد صنف الكرخي فيها تصنيفا طويلا ولم يات بدليل شاف **قوله** باعتبار وضعه بيان للتقسيمات الاربع
اجمالا وفي لفظه ثم دلالة على ترتيبها على الوجه المذكور لان السابق في الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور
المعنى وخفاء اللفظ المستعمل فيه وبعد ذلك البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو نفسه ظاهرا كان او خفيا
ومن اسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ على التقسيم باعتبار استعماله المعنى نظرا الى ان التفرق في الكلام
فرعان تفرق في اللفظ وتفرق في المعنى والاول مقدم ثم الاستعمال مرتب عليه وحتى كان لو حظ الاول
المعنى ظهورا وخفاء ثم استعمل اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة الى المعنى ينقسم بالتقسيم **الاول** عند القوم الى الخاص
والعام والمشترك والمؤول لانه اذا دل على معنى واحد فاما على الانفراد وهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد وهو العام
وان دل على معان متعددة فاما ترجح البعض على الباقي فهو المؤول والا فهو المشترك والخاص لفظ الاول عن درجة الاختصاص
واذا ترجح الجميع المنكر **وبالتقسيم الثاني** الى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية **وبالتقسيم الثالث** الى الظاهر والنص والمفسر
والمحكم والى مقابلاتها لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل او لا فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر
والا فالنص ولم يحتملها فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه بغير الصيغة
وهو الخفاء او بنفسها فان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل والا فالمتشابه
الثاني اي الدال بطريق العبارة وبطريق الاشارة وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء لانه ان دل على المفهوم بنظم الكلام
مسوقا له فعبارة والا فاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم فهو الدلالة والا فالاقتضاء والحمد لله
في ذلك هو الاستقراء الا ان هذا وجه ضبطه **فان قلت** من حق الاقسام المتباينة الاختلاف وهو متحقق في هذه
الاقسام ضرورة صدق بعضها على بعض كما لا يخفى **قلت** هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم
التباين والاختلاف بين جميع اقسامها بل بين الاقسام الخارجة من تقسيم لتقسيم وهذا كما يقال يقسم الاسم تارة
الى المعرب والمبني وتارة الى المعرفة والنكرة مع ان كلا منهما اما معرب او مبني على انه يوجد الجميع اقساما متقابلة
لكن فيها الاختلاف بالحقيقيات والاعتبارات كما في اقسام التقسيم الاول فان لفظ العيون مثلا عام من حيث يتناول
جميع افراد الباصرة ومشترك من حيث الوضع للباصرة وغيرها وكذا التقسيم الثاني **قوله** وهذا ما قال عبد الحق الاسلام
عن التقسيم الاول بقوله في وجوه النظم صيغة ولغة فقيل الصيغة واللغة مترادفان والمقصود تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه
لا باعتبار المتكلم والسامع والاقرب ما ذكره المصنف وهو انه عبارة عن الوضع لان الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار

الهيئات والكلمات

الهيئات والكلمات وتقدم بعض الموضوع على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد بها هنا مادة اللفظ وجوهر حروفه
انضمام الصيغة اليها والوضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص بعين هيئته بازاء معنى المعنى فالتقسيم الاول على معناه
الاصلي المادة والهيئة فعبر عنه بذكرها عن وضع اللفظ وعبر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب
البيان حتى على طريق الاستعمال والاستعارة فيكون حقيقة او غيره فيكون مجازا وفي طرق جريان النظم في بيان المعنى والظاهر ان حيث
انه بطريق الوضوح فيكون تصريحا او بطريق الاستتار فيكون كناية ومن الثالث يقول في وجوه البيان بذلك النظم لا طرق اظهار المعنى
ومراتبه ومن الرابع يقول في صورة وجوه الوضوح على المراد والمعاني اي صورة طرق الدلالة التي يتبع على مراد المتكلم وصاحب الكلام بانه
يدل عليه من طريق العبارة او الاشارة او غيرها **قوله التقسيم الاول** اللفظ الموضوع اما ان يكون وضعه لكثير محصور او لا
بحيث يجب تواليد والاول اما ان يكون وضعه لكثير او لا فان كان بوضع كثير فهو المشترك والا فاما ان يكون الكثير محصورا
في عدد معين بحسب دلالة اللفظ او لا فان لم يكن محصورا فان كان اللفظ مستغرقا لجميع ما يصلح له من افراد ذلك الكثير فهو العام
والا فهو الجمع المنكر وتحته وان كان محصورا فهو من اقسام الخاص والثاني وهو ما يكون وضعه لواحد شخصي او نوعي او جنسي
ايضا من اقسام الخاص فيحصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص والواسطة بينهما فالمشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير
او لمعنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل الكل فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط وهذا التقسيم يستلزم الاسماء الى الجنس
ثم نقلت الى المعاني الكلية لمناسبته او لمناسبة بل بحسب الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة في اصطلاح
واصطلاح اخر لمعنى آخر كالزكوة والفعل والدواب ونحو ذلك وليست من المشترك على ما صرح به البعض والعام لفظ وضع
وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة واما
بالنسبة الى افراد معنى واحد له كالعيون لافراد العين الباصرة فهو عام صدر ترجح تحت الحد والاولى ان يقال هذا القيد للتحقيق
والايضاح لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس مستغرقا على ما سيجيء فان قيل المراد بالاستغراق اعم من ان يكون
على سبيل الشمول كما في صيغ الجموع واسماء مثل الرجال والقوم او على سبيل البدل كما في مثل من دخل داري او اقام كذا
والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل قلنا نحن بدخلة هذا العام النكرة المثبتة فانها تستغرق كل فرد على سبيل البدل
فان قيل هل ليست بموضوعة للكثير قلنا لو سلم فانما يصلح جوابا عن النكرة المفردة دون الجمع المنكر فانه يستغرق
الاحاد على سبيل البدل عند القائلين بعدم عمومه ايضا والمراد بالوضع للكثير الوضع لكل واحد من وحدات الكثير والا
من جزئيا او جزءا من اجزائه وهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك والعام واسماء العدد فان قيل فيندرج فيه مثل
زيد وعمرو وجدار فرس ايضا لانه موضوع لكثير بحسب الافراد قلنا المعتبر هو الجزء المتحقق في الاسم كما جاء الماهية
فانها تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحدة بحسب ذلك المفهوم فان قيل النكرة المنفية عام ولم توضع للكثير
قلنا الوضع اعم من الشخصي والنوعي وقد تقدم ان استعمال النكرة المنفية في الحكم منفي عن الكثير المحصور
مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم السلب عن الاحاد المفردة دون الجموع في جميع الافراد العموم وهذا معنى الوضع
النوعي لذلك وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء افرادهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك لا يقال
النكرة المنفية مجاز والتنوين للعام الحقيقي لانا نقول لا نسلم انها مجاز كيف ولم تستعمل الا فيما وضعت له
بالوضع الشخصي وهو فرد مبهم وقد صرح المحققون من شارح اصول ابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون احد الشيء

غير محصور اي لا يكون في اللفظ دلالة على انحصاره في عدد معين والا فالكثير المتحقق محصور لا محالة لا يقال المراد من المحصور
ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا نقول فح يكون لفظ السموات موضوعا لكثير محصور ولفظ الف الف موضوعا
لكثير غير محصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثاني اسم عدد لا يقال هذا القيد مستدرك لان الاحاد
الاحاد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة اي لفظة الملايين مثلا انما تصلح لجزئيات الملايين من الاحاد ولانا نقول اراد
بالصلوح صلوح اسم الكل لجزئياته او الكل لاجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة او تضمنا وبهذا الاعتبار صار صيغ الجموع اسماء
مثل الرجال والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة الى الاحاد مستغرقة لما يصلح له فدخلت في الحد
وقوله مستغرق مرفوع صفة لفظ وهو معنى استغرقه لما يصلح له تناوله لذلك يجب الدلالة
والا فجمع منكر المعرف في العام عند فخر الاسلام وبعض المشايخ هو انتظام جمع من المسميات باعتبار
امر يشترك فيه سواء وجد فيه الاستغراق او لا فالجمع المنكر يكون عندهم عام سواء كان مستغرقا
او لا والمصنف لما اشترط الاستغراق على ما هو اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام
والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وعاما عند من يقول باستغراقه وعلى هذا التقدير يكون
المراد بالجمع المنكر في قوله والا فجمع منكر الجمع الذي تدل قرينته على عدم استغراقه مثل ائتني اليوم رجالا
وفي الدار رجال الا ان هذا غير مختص بالجمع المنكر بل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل او غيره يلزم ان يكون
واسطة جمعا منكرا او نحوه على مقتضى عبارة المصنف لدخوله في قوله وان لم يستغرق فجمع منكر ونحوه فساده
بين قوله او باعتبار النوع كرجل وفرس اشارة الى ان النوع في عرف الشرع قد يكون نوعا منطقيا كالفرس
وقد لا يكون كالرجل فان الشرع يجعل الرجل والمرأة عين فح تلقين نظرا الى اختصاص الرجل باحكام مثل
النبوة والامامة والشهادة في الحد والقصاص وغير ذلك قوله ثم المشترك ذكر فخر الاسلام وغيره ان
اقسام النظم صيغة ولغة اربعة الخاص والعام والمشترك والمؤول وفسر الاول بما ترجح من المشترك بعض وجوهه
بغالب الرأي واورد عليه ان المؤول قد لا يكون من المشترك وترجحه قد لا يكون بغالب الرأي كما ذكر
في المبين ان الخفي والمشترك والمشكل والمجمل اذا لحقها البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا واذا
زال خفاؤها بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى محكما واجيب عن الاول بان ليس المراد
بالمؤول ما يطلق عليه المؤول بل المأول من المشترك لانه الذي من اقسام النظم صيغة ولغة اي الحكم المتناول
مضاف الى الصيغة وقيد المراد بغالب الرأي التأمل والاجتهاد في نفس الصيغة وقيد بالاشتراك في الترجيح
بالاجتهاد والتأمل في نفس الصيغة ليتحقق كونه من اقسام النظم صيغة ولغة واي المشترك موضوع
لمعان متعددة يحتمل كل منها على سبيل البدل فاذا حمل على احدها بالنظر في الصيغة اي اللفظ الموضوع
لم يخرج عن اقسام النظم صيغة ولغة اي وضعا بخلاف ما اذا حمل عليه بقطعي فانه يكون تفسيرا لا
تأويلا او بقياس او خبر واحد فانه لا يكون بهذا الاعتبار من اقسام النظم صيغة ولغة وكذا اذا لم يكن
مشتركا بل خفيا او مجملا او مشكلا فازيل خفاؤه بقطعي او ظني قوله وايضا الاسم الظاهر قيد بذلك
لان المضمر خارج عن الاقسام وكذا اسماء الاشارة فكانه اراد ما ليس بمضمر ولا اسم اشارة والصفة

بمقتضى

بمقتضى هذا التقسيم اسم مشتق يكون معناه عينا ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب لفظ من الضرب
معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه معنى الضرب مع المفعول وهذا معنى قولهم ما دل على ذات مبهمة
ومعنى معين يقوم بها واحترز بقوله مع وزن المشتق عن اسم الزمان والمكان والآلة ونحو ذلك من المشتقات
اذ ليس معنى المقتل هو القتل مع المفعول ومعنى المفتاح هو الفتح مع المفعال اذا التعبير عما يصدر عنه الفعل ويقع
عليه بالفاعل او المفعول شايع بخلاف التعبير عن المكان والآلة بالمفعل والمفعال ويقال ان يقول هذا
التفسير لا يصدق الا على صفة تكون على وزن الفاعل او المفعول لان التعبير عما يقوم به المعنى انما يكون
بالفاعل او المفعول لا بالافعل والفعلان والمستفعل والمفعلل ونحو ذلك فليس معنى الابيض والا
فضل مثلا هو البياض والفضل مع الافضل ولا معنى العطشان هو العطش مع الفعلان ولا معنى الخشن
هو الخشونة مع الفعلل ولا معنى المستخرج والمدحرج هو الاستخراج والدحرجة مع المستفعل والمفعلل
وان امتنع ذلك يمتنع خروج اسم المكان والآلة للقطع بان القول بان معنى المقتل هو القتل مع المفعل
ليس ما يبعد من القول بان الابيض معناه البياض مع الافعل والمدحرج معناه الدحرجة مع المفعلل
قوله وهو اي العلم واسم الجنس اما مشتقان كقائم ومقتل ولا يصح التمثيل بنحو ضارب لانه جعل الصفة
قسما لاسم الجنس الا كذلك واجل والا مشتقان بغير تاء باعتبار العلم فيقال هو ان تجد بين التفسيرين
تفاوتا في اصل المعنى والتركيب فترد احدهما الى الآخر فالمردود مشتق والمردود اليه مشتق منه وتارة يجعل الاول
باعتبار الاصل فيقال هو ان تأخذ من اللفظ ما تناسب في حروفه الاصول وترتبها فتجعل دالا
على معنى يناسب معناه فالمأخوذ مشتق والمأخوذ منه مشتق منه ولا يخفى ان الكلام لا يكون
مشتقا باعتبار المعنى العلمي بل باعتبار المعنى الاصلي المنقول عنه فالمشتق حقيقة هو
اسم الجنس لا غير قوله اي اريد منه المسمى بلا قيد فمطلق مشترك بان المراد في المطلق نفس المسمى
دون الفرد وليس كذلك للقطع بان المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة تحرير فرد من افراد هذا المفهوم
غير مقيد بشيء من العوارض قوله فهو ما وضع لما كان الخارج من التقسيم بعض انواع النكرة وهو ما
استعمل في الفرد دون نفس المسمى وفي مقابلته بعض اقسام المعرفة وهو الموجود او درد مترين النكرة
والمعرفة على ما يشمل الاقسام كلها قوله عند الاطلاق للسامع قيد اي للتعيين وعدمه والاحسن
ما قيل ان المعرفة ما وضع ليستعمل في شيء بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل في شيء لا بعينه فالمعنى
في التعيين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحالة الاطلاق دون الوضع لانها
عند السامع دون المتكلم على ما ذهب اليه المصنف لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل
عند السامع ايضا الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ قوله اعلم انه يجب ان يريد ان كان
الاقسام المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الحيثيات والاعتبارات والحيثيات قد لا تتعاقب
كالوضع الكثير للمعنى الكثير فوضع واحد لافراد معنى واحد كما في لفظ العيون فانه عام من حيث
ان وضع وضعا واحدا لافراد العين الجارية ومشترك من حيث انه وضع وضعا كثيرا للعين الجارية
والعين الباصرة والشمس والذهب وغير ذلك وقد تتعاقب كالوضع الكثير على محصور والوضع

والوضع لواحد او لكثير محصور فاللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما باعتبار الحيثيتين متنافيان لا يجتمعان
في لفظ واحد وما ذكره ان النكرة الموصوفة خاص من وجه عام من وجه فسيجيء جوابه هذا غاية ما تكلفت
لتقرير هذا التقسيم وتبيين اقسامه والكلام بعد موضع نقل قوله فصل لما فرغ عن الكلام في نفس
التقسيم اورد ستة فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام الاول في احكام الخاص الثاني في حكم العام الثالث
في قصر العام الرابع في الفاظ العام الخامس في المطلق والمقيد السادس في المشترك وقد علم بالتعليق
ان الخاص لفظ وضع لواحد او لكثير محصور وضعا واحدا واشرنا الى ان مثل لفظ المائة ايضا موضوع
لواحد بالنوع كالرجل والفرس الا ان المصنف جعله قسما له نظرا الى انتظام معناه على اجزاء متفقة
في التعريف الى كلمة او ذكر فيخرج الاسلام ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم
على الانفراد فقيد المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحترز بقيد الواحد عن المشترك وبقيد الانفراد عن العام ولم يحترز
التسمية لانه اراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وقد تم التعريف بهذا الاعتبار افراد خصوص العين باذكر
مطلق الخاص على العام تنبيها على كمال مغايرة الخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصية الجنس لا تشركه في مفهومه
لا يخفى ما في هذا من التكلف وقيد المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجمل وهذا التعريف لتسمية الخاص الاعتبار
الحقيقي تنبيها على جريان الخصوصية في المعاني والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني وهذا وهم اذ ليس
المراد بعدم جريان العموم في المعاني انه مختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بان مثل لفظ العلوم والحركات عام بل
المراد ان المعنى الواحد لا يتم متعددا واعترض ايضا بانه اذا كان تعريفا لتسمية الخاص كان الواجب ان يورد كلمة او
دون الواو ضرورة ان المحدود ليس مجموع القسمين وجوابه ان المراد ان هذا بيان للتسمية على وجه يوخذ منه تعريف تسمية
الخاص بدليل انه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل من القسمين على ان الواو قد تستعمل بمعنى او وقيل المراد ان لفظ الخاص
مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلقا والاخر خاص الخاص عن الاسم الموضوع للمسمى المعلوم
المعين المشخص قوله يوجب الحكم اي يثبت اسناد امر الى آخر على ما ذكره مثل زيد عالم ان زيدا خاص فيوجب
الحكم بثبوت العلم له وكذا عالم ولو فسر بالحكم الشرعي نبه على ان الكلام في خاص الكتاب المتعلق بالاحكام لم يبعد فان
قيل الموجب للحكم هو الكلام لا زيد وعالم قلنا كانه اراد ان له دخلا في ذلك وعبارتهم في هذا المقام ان الخاص ما دل
مدلوله قطعا ويقينا لما اريد به من الحكم الشرعي كلفظ الثلثة فرد يتناول الاحاد المخصوصة قطعا
ما اريد به من تلك وجوب التربص قوله قطعا اي على وجه يقطع الاحتمال الناشي عن دليل وهذا احتراز عن
الاحتمال وسيجيء في الفرع التقسيم الثالث ان القطع يطلق على نفي الاحتمال اصلا وعلى نفي الاحتمال الناشي عن دليل وهذا
اعم من الاول لان الاحتمال الناشي عن دليل اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم
فلهذا قال والمراد ههنا المعنى الاعم قوله ففي قوله تعالى ثلثة قروء بيان تنزيل على ان موجب الخاص قطعي
تقرير الاول ان القرء ان حمل على الطهر يبطل موجب الثلثة اما بالنقصان عن مدلولها ان اعتبر الطهر الذي وقع فيه
الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر وهو ظاهر فان قيل كلاهما جائزان اما النقصان فلان الطلاق الاشهر على ما يجيء
في قوله تعالى الحج اشهر معلومات واما الزيادة فلان الحكم من حمل القرء على الحيض فيما اذا طلق في الحيض فانه
لا تعتبر بتلك الحيضة فالواجب ثلث حيض وبعض اجيب عن الاول بان الكلام في الخاص والاشهر ليس كذلك

بل هو عام

بل هو عام او اسم وعن الثاني بانه وجب تكميل الحيض الاول بالزيادة فوجبت بخلاف ما هو ضرورة ان الحيضة الواحدة
لا تقبل التجزي وفتاوى جائز في العدة فكان عدة الامة نهاية على النصف من عدة الحرة فكل حيضة قرئين ضرورة
وليس الواجب عند الشافعي رحمه الله تعالى ثلث الاطهار غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق حتى يتاتى له مثل ذلك وايضا الفقهاء
هو حمل الكلام على الطلاق المشروع الواقع في الطهر لانه المقصود بنظر الشارع في بيان ما يتعلق به الاحكام
ويعرف حكم هذا المشروع بدلالة النص او الاجماع وكان قوله والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر اشارة الى هذا
وعلى اصل الاستدلال فتنبيه لطيف وهو انا لا نسلم انه اذا لم يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلثة اطهار
وحيضا بل الواجب بالشرع لا يكون الا اطهار الثلثة الكاملة ويلزم منه ان البعض الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة
لا باعتبار انه مما وجب بالعدة لكنه لا يفيد الشافعي رحمه الله تعالى لانه لا يقال بوجوب ثلثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه
الطلاق نعم يفيد ابا حنيفة رحمه الله تعالى في دفع ما يورد من المعارضة بوجوب ثلثة حيض وبعض فيما اذا طلق في الحيض
قوله على ان بعض الطهر جواب سؤال مقدر توجيهه انا لا نسلم انه اذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب طهرين
وبعضا لا ثلثة وانما يلزم ذلك لو كان الطهر اسما للمجموع حتى يتخلل بين الاجزاء وهو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير
على السواء وان لم يكن فرض انقضاء العدة بطهر واحد بل اقل ضرورة اشتماله على ثلثة اطهار واكثره باعتبار الساعات على ما ذكره
من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك فان قيل الطهر حالة مستمرة لا تدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعه
من تلك الحالة المستمرة حتى لا يستلزم كونه طهرا واحدا فعلى هذا لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد وانما يلزم ذلك لو كان الحيض
منه طهرا واحدا ولا يلزم عدم الفرق بين الاول والثالث على الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون واحدا
بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون طهرا واحدا ما لم ينقطع قلنا وجود الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهائها
على استدبارها فانه كما لا يتصف اول الاتصال بكونه يوما واحدا فكذا اخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول
جاز دون الثاني لم يكن بل هو من البيان قوله تعالى فان طلقها ذكر في الاسلام من وقوع الطلاق بالخاص الطلاق لا يضيف
تنويع فان طلقها الآن كون الاول من هذا الباب ليس بظاهر فلهذا اقتصر المصنف على الثاني ضرورة اشتماله
تحقيقه الى الاول وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين مرة بقوله والمطلقات يتربصن
الى قوله وبعولتهن احق بردهن ومرة بقوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف اي التطليقة الرجعية
على التفريق دون الجمع كذا قيل نظرا الى ظاهر عبارة المصنف وليس بمستقيم لان قوله تعالى والمطلقات يتربصن
بيان لوجوب العدة وقوله الطلاق مرتان كلام مبتدا لبيان كيفية الطلاق وصفته وذكر الطلاق الذي
مرة بدون ما يدل على تعدده وترتب لا يقتضي تعدده حتى يكون قوله فان طلقها بيانا للثالث
ان قوله مرتان قيد للطلاق لا لذكره اي ان تعالى ذكر الطلاق الذي يكون مرتين اي تفتان بدليل قوله فان

فلقائل ان بعد المرتبتين فانه صريح في انه اراد بالمرتين التطليقتين ثم ذكر افتداء المراة بقوله فان خفتم
ايها الحكام ان لا يقيما حدود الله اي حقوق الزوجية فلا جناح عليهما اي الزوجان
اي فلا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المراة فيما افتدت به نفسها وفي تخصيص فعل المراة في الافتداء
تقرير فعل الزوج فيما سبق وهو الطلاق لانه تعالى لما جعلهما اثم خصهما بانهما المراة مباحا انهما
لا تخلصا بالافتداء الا بعض الزوج كان بيانا بطريق الضرورة ان فعل الزوج هو الذي تقرر فيما سبق
وهو الطلاق فكان هذا بيانا لنوع الطلاق بغير مال وبمال وهو الافتداء وصار كالتصريح بان قول الزوج
في الخلع وافتداء المراة طلاق لا فسخ كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله فيما روي عنه وان كان الصحيح من
مذهبه انه طلاق لا فسخ والا لم يكن العمل بهذا البيان الذي هو في حكم المنطوق وهو آنفي عبر عنه
في الاسلام بترك العمل بالخاص والمعنى بالزيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا
على مال او بدونه فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب النفاذ قوله فساد التركيب هو ترتب العطف
على الاقرب الا بعد مع تخطي كلام الاجنبي فان قيل انفصال انفاذ بقوله الطلاق مرتان هو قول عائشة المغيرة
ويدل عليه كلام المصنف ايضا حيث قال فان طلقها اي بعد المرتين فكيف حكم بفساده فلنا الحكم بالفساد
انما هو على تقدير ان يكون قوله ولا يحل لكم الخ كلاما معترضا مستقلا اورد في بيان الخلع غير متصل الى
الطلقتين المذكورتين واما على ما ذهب اليه المصنف وعامة المفسرين ودل عليه سياق النظم وهو ان الافتداء متصل
الى الطلقتين والمعنى لا يحل لكم ان تاخذوا من الطلقتين شيئا ان لم يخافا ان لا يقيما حدود الله
فان خافا ذلك فلا اثم في الاخذ والافتداء فلا فساد لان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو صحة انفاذه
بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كانتا هما او
بهما خلع وافتداء وبهذا يندفع اشكالان احدهما لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين
عملا بموجب النفاذ في قوله فان خفتم ان لا يقيما حدود الله الآية الثاني لزوم ترتيب الطلاق بلا
مندرج فيهما والمذكور عقيب الخلع فان طلقها الترتب على الخلع المترتب على الطلقتين وذلك لان
الخلع ليس بمترتب على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقيب الخلع ليس
نفس الخلع بل انه على تقدير الخوف لا خارج في الافتداء لكن يرد اشكالان احدهما انه لا يكون المراد
بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي على ما هو موجبه لان الخلع طلاق بائن وثانيهما انه
لا يصح التمسك بالآية في ان الخلع طلاق وانه يلحقه الصريح لان المذكور هو الطلاق
على مال لا الخلع واجيب عن الاول بان كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم الاخذ
وعن الثاني بان الآية نزلت في الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب بان الطلاق على مال
اعم من الخلع لانه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع وفيه نظر اذ لم يقع
نزاع الخصم الا في انه ما يكون بصيغة الخلع طلاق على مال وقد يجاب بان الطلاق حتى نوسم
ذلك لم يصح نزاعه في انه طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق فان قيل الفاء في الآية لمجرد العطف
من غير تعقيب ولا ترتيب والا لزم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة ووجوب التحليل

بعدها

بعدها من غير سبق الابتداء والطلاق على المال الزيادة على الكتاب بل نركها العمل بالفاء في قوله فان طلقها
لو سلم فالاجماع والخبر المشهور كذلك العبارة لا يقال الترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم لانا نقول الظاهر
الترتيب في الوجود والا فالترتيب فائدة ذكر حاصل في جميع مرويه العطف واعلم ان هذه الآية صريحة على ان يكون التسريح بالاحسان
اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كانت اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم فلما بدان يكون
قوله تعالى فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى اذا ثبت ان لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح
بالطلقة الثالثة فان آثر التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وجه لا دلالة في الآية على جواز شرعية الطلاق
عقيب الخلع قوله ان تبتغوا مفعول له اي بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة ان تبتغوا التساد بالمهور ويجوز ان يكون
بدلا مما دل عليه ذلكم والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله تعالى غير مسافحين والمراد العقد الصحيح اذ لا
يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يترامى الى الوطء قوله والخلاف هنا في مسئلة المفوضة من التفويض وهو
التسليم وترك المنازعة استعمل في النكاح بلا مهر اعم من ان لا مهر لها لكن المفوضة التي نكحت نفسها بلا مهر لا تصلح محلا للطلاق
لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي بل المراد من المفوضة هنا التي ازنت وليها ان يزوجها من غير تسمية المهر وعلى انا لا مهر لها
فزوجها وقد يرد المفوضة بفتح الواو على ان الولي زوجها بلا مهر وكذا الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر قوله البياء لفظ خاص بمعنى
انه حقيقة في الايصال مجاز في غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراك قوله قد علمنا ما فرضنا المشهور ان الفرض حقيقة
في القطع والايجاب وصف الآية قد علمنا ما اوجبنا على المؤمنين في الازواج والاماء من النفقة والكسوة والمهر بقرينة
تقديمه بعد ذكر ما ملكت ايمانهم على الازواج مع ان الثابت في حقهن ليس بمقدر فالشرع فرض وجوبه والكسوة واجب لهن على الازواج
الى ان الفرض لفظ خاص حقيقة في التقدير بدليل غلبة استعماله فيه شرعا يقال فرض النفقة اي قدرها او تقرر وجوبها فاما معنى التقدير فلا
غرابة اي تقدروا وفرضناها اي قدرناها ومن الفرض بمعنى السهام المقدرة مجاز غيره وقيل الاشتراك وتقديره على التخيير بمستقيم في حق الاماء فلم
يعلم الايجاب وقرأ وما ملكت ايمانهم مضاف وما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم على ان الفرض هنا بمعنى الايجاب ولا كان
هذا مخالفا لتصريح الائمة بانه حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعا عدل المصنف عن ذلك وقال حقيقة فرض المهر في تقديره الفرض هنا بمعنى الايجاب
بالشارع وتحقيقه ان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث انه على الاسناد
خاصا في ان مقدر المهر هو الشارع على ما هو وضع الاسناد وهذا تدقيق منه الا انه يتوقف على كون الفرض هنا بمعنى التقدير
ودون الايجاب قوله وهما مسئلتان القدم والقطع مع الضاد هما مسئلتان خالف فيهما الشافعي ابا حنيفة رحمه الله تعالى الفرض لفظ خاص في التقدير
محتجا بانه فيما ذهب اليه تردد العمل بالخاص تقدير الاولى ان لفظ حتى في قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا وحقيقة فيما حتى ازدواج
غير مفاض في الغاية والى الغاية في انتهاء ما قبلها لا في اثبات ما بعدها فوطء الزوج الثاني يكون غاية الحرمة السابقة لتصريح الائمة بانه لا يحل
لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات بني آدم عليه السلام خالية عن المحرمات فرفع المهر في تقديره بالشارع
كما في المعصوم تنتهي حرمة الاسلام والضرب بالقيد ثم يثبت الحل بالاباحة الاصلية فوطء الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من الحرمة
طلقات الزوج الاول اذا كانت تحت الحرمة بها ولا يهدم ما دون الثلث اذ لا تثبت الحرمة به ولا تصور لغاية
الشيء قبل وجوده اصلا وفي القول بانه يهدم ما دون الثلث ايضا كما هو مذهب ابي حنيفة بناء على ان وطء الزوج الثاني يثبت
حل جديد ترك العمل بالخاص وجوابه ان المراد بالنكاح هنا العقد بدليل اضافته الى المرأة والمتبادر الاصل انما يثبت بالحديث
وهو حديث العسيلة حيث قال لا حتى تذوق عسيلة الذوق غاية لعدم الشيء فاذا وجد ثبت الشيء وهو حادث لا بسبب

ذكر الاداة تقرير للمعنى الابتداء والمتاع في حسن حذف اللام اذ
لا يشترط حذفها اذ واتى كون المفعول له فقط انما انما الفعل
المعلل فعل جاعل الى بمعنى العالم بعد الاحوال بالابتداء

فقد صار الحق يكون الفروق هو المثبت للحق وبقوله صلى الله عليه وسلم لعن الله المحلل والمحلل له جعل الزوج الثاني محللا فلا يحل
لعنه القطع خاصة في الآية من النص ما يفيد ذلك بطريق الاولى وتقرير الثانية ان قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
يوجب الضمان بالاكراه واستهلاكه كما هو مذهب ابي حنيفة رحمه الله قوله الحل بالخاص وجوابه ان انتفاء الضمان ثبت بقوله تعالى فجزاؤه
التي هي محل الجناية الى الله تعالى عند القطع حتى يصير المال في حق العبد ملحقا بما لا قيمة له كالحر واذا لم يجز في المسئلتين اعتبارات شتى
وجوبا لم يرفعا عنها محاذاة التطويل

فصل في حكم العام

متكلم العام عند عامة الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل على عموم او خصوص
وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالعام عند الحنفية والشافعية الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء انه يحكم
في جميع ما يتناوله من الافراد قطعا ويقينا عند مشايخ العراق وجماعة المتاخرين وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي
وهو المختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل به الاستفادة يصح تخصيص عمومه بكتاب بخبر الواحد والقياس واستدل على
مذهب التوقف تارة ببيان ان قبل هذه الالفاظ التي ادعى عمومها تجمل واخرى ببيان انه مشترك واما الاول فلان اعداد الجمع مشتركة
من غير ادراج البعض لانه يوكد بكل واجمعين مما يفيد بها استغراق فلو كان للاستغراق لما احتيج اليه فهو البعض ولم يعين عليهم
فيكون مجملا واما الثاني فلانه يطلق على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بين الواحد والكثير فقوله وان يوكد عطف
على قوله لاختلاف اعداد الجمع فيكون دليلا آخر على الاجمال ويحتمل ان يكون عطفا على قوله لانه مجمل فيكون دليلا على مذهب التوقف والجواب
عن الاول انه يحتمل على الخلاف احترازا عن تصحيح البعض بلا مرجح فلا اجمال وعن الثاني ان التاكيد دليل العموم والاستغراق والا لكان التاكيد
لا تاكيدا صريح بذلك الاية الوجه من الثالث ان المجاز راجح على الاشتراك فيحمل عليه المطلق بانه حقيقة في الكثير على ان كون الجمع
مجازا في الواحد مما اجمع عليه الائمة والمراد بالجمع هنا ما يتم صيغة الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس وكان ابو سفيان واحدا
الله صلى الله عليه وسلم يوم احد ان يوافيه العام المقبل ببدر الصغرى فلما دنا الموعد ترحب ونيم وجعل نعيم بن مسعود الاشجعي
عشرا من الابل على ان يخوف المؤمنين فيهم الذين قال لهم الناس اي نعيم بن مسعود ان الناس اي اهل مكة قد جمعوا لكم فاخشوهم
قوله لان المتقين استدل على المذهب الثاني بانه لا يجوز اخلاء اللفظ عن المعنى الواحد المطلق الثلاثة في الجمع هو المتيقن لانه
ان اريد الاقل فهو حد المراد وان اريد ما فوقه فهو اخذ في المراد فيلزم بنسبته على التقديرين اجمالا في اقل زائد مشكوك اذ من يمكن ان يريد
هو البعض والجواب انه اثبات اللغة بالترجيح وهو ربط ولو سلم فالعموم ربما كان احوط فيكون راجحا ولا يخفى ان التوضيح
بقوله لفلان على الواحد يبقى على تقدير كون الجمع المنكر عاما وعلى ان اقل مرتبة جمع الكثرة البشاهر التنبيه على خلاف عامة
في دليل الاجمال **قوله** لان العموم يستدل على المذهب المختار بالمعقول والاجماع اما المعقول فلان العموم من ظاهر يعقل
الاكثر فيحتاج الحاجة الى التعبير عنه فلا بد من ان يوضع له لفظ بحكم العادة كغيره من المعاني التي وضع لها الالفاظ لظهورها
والحاجة الى التعبير عنها فقوله لا بد ان يكون له لفظ يدل عليه يعني بالوضع لتعيين كونه عاما وفيه نظر لان المعنى الظاهر قد يستغني
عن الوضع لمخالفته بالمجاز او الاشتراك او نحو ذلك وخصوصا الروايع والعلوم التي اكتفى في التعبير عنها بالاضافة
كرائحة المسك على ان هذا اثبات الوضع بالقياس واما الاجماع فلانه ثبت من الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات
وشاع ذلك وذاع من غير نكير فان قيل نحن ذلك بالقرائن قلنا فيتم هذا **الباب يوجد** الى انا لا نثبت اللغة بالمفهوم
فلا يجوز ان يفهم بالقرائن فان انا نجد لغة لم نعلم الوضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال **قوله**
وحمله على الجمع بينهما وفيه اية اخرى وهي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين عطفا على المحرمات السابقة فيدل ذلك

بطريق

بطريق الاولى ان الجمع بين الاختين لا يحرم نكاحها وهو سبب مفض الى الوطء فلان يحرم وطئها بملك اليمين اولى فان قيل من
بان هذا لا يعارض النص المبيح لانه بطريق العبارة واجيب بانه قد خص من المبيح الامة المجوسية والاخت
واخت المنكوحة فلم يبق قطعيا فعارضه النص المحرم وان كان بطريق الدلالة فاستدل المصنف الى ان تحريم الاختين وطئا بملك اليمين
ثبت ايضا بالعبارة لان قوله ان تجمعوا من صيغ مصدر معرف بالاضافة او اللام اي جمعكم او الجمع بين الاختين سواء كان
في نكاح او في الوطء بملك اليمين **قوله** في مقدارها يتناول الاقراء لان اولات الاحمال لا تتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل
والذين يتوفون اي ازواج الذين يتوفون لا يتناول الحامل المطلقة فقوله واولات الاحمال المتوفى باعتبار ايجاب عدة
الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار ايجاب عدة غير الحامل باربعة اشهر عشرا لا يكون
ناسخا ومنهم من ذهب الى انه قطعي بمعنى انه لا يحتمل الخصوص احتمالا ناشيا عن الدليل تمسك الفريق الاول بان كل عام
يحتمل التخصيص شايع فيه كثير بمعنى ان العام لا يخلو عنه الا قليلا بمعونة القرائن كقوله تعالى الله بكل شيء عليم وهو في السموات
وفي الارض حتى صار بمنزلة المثل انه ما من عام والا وقد خص منه البعض وكفى جعلا دليلا على الاحتمال وهذا الجواب احتمال
المجاز فانه ليس بشايع في الخاص شيوع التخصيص في العام حتى يتمسك احتمال المجازية الخاص فان قيل لا يصلح احتمال المجاز
عند القرينة لان وجود القرينة الفاسدة من ارادة الموضوع له حاضرة في قرينة المجاز قلنا احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز
فالم اولا قطع بعدم القرينة الاتاد واما كان المختار عند المصنف ان صريح العام قطعي استدل على اثباته اولا وعلى بطلان مذهب
المخالف ثانيا واجاب عن تمسكه ثالثا اما الاول فتقريره ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك لازما ثابتا بذكر اللفظ عند
اطلاقه حتى يقوم الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللفظ فكان لازما قطعا حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص ثبت مسماه
لانا لما رقيه في كلام العرب من الالفاظ العامة تحتمل الخصوص فلا يستقيم ما يفهم المسامعون من العموم وهو الشرع لان حاجة خطابه
اضرار عامة فلو صوروا ارادة البعض من غير قرينة لما فتح هذا فتح الاحكام بصيغة العموم ولما استقام هذا الحكم بعتق جميع
عبيده من قال لعبيده في مرض موته وهذا يرد الى التلبيس على الشارع وتكليف المحال فان قيل لما لم يكلفنا الله ما ليس في
في الوسع سقط اعتبار الارادة الباطنة في حق العمل فيلزمنا العمل بالعموم الظاهر لكنا بقيت في حق العلم فلم يلزمنا
التوقف على الباطن لم تعتبر الارادة الباطنة في حقنا لا علما ولا عملا واقيم السبب الظاهر مقام الباطن فيبقى وبقي
فاذا لا يعتبر في حق العامل وهو العلم وغيره فقد لا يتحقق بخبر الواحد والقياس ولان عدم اعتبارها في حق التبع احتياط
وذلك في العلم دون العمل ولان الاصل اقوى من التبع فيجوز ان لا يكون ثبت التبع على اثبات الاصل واما الثالث فهو
عن تمسك المخالف فقد ذكره على وجه يستتبع الجواب عن استدلال الغايلين بالتوقف العموم بانه يوكد بكل واجمعين
وتقريره ان اريد باحتمال العام التخصيص مطلقا الاصل فهو لا ينافي القطع بالمعنى المراد وهو عدم احتمال الناشي عن الدليل
فيجوز ان يكون العام قطعيا مع انه يحتمل الخصوص احتمالا غير ناشي عن الدليل كما ان الخاص قطعي مع احتمال المجاز
كذلك فيكون العام بكل واجمعين ايضا كذلك ولا يبقى فيه احتمال الخصوص اصلا كما يوكد الخاص في قتل جاني زيد نفسه

او بعضه لوقوع احتمال المجاز بان يجيء رسوله لوكتابه وان اريد بانه يحتمل التخصيص احتمالا ناشيا عن الدليل فهو
ممنوع قوله وان التخصيص شايع فيه وهو دليل الاحتمال قلنا لا نسلم ان التخصيص الذي يورث الشبهة والاحتمال
شايع بل هو في غاية القلة لانه انما يكون بكلام مستقل موصول بالعام على ما سياتي وفيه نظر لان مراد المجيب التخصيص
قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل او بمستقل موصول او متراخ ولا شك في شيوعه وكثرته بهذا
المعنى فاذا وقع النزاع في اطلاق التخصيص على ما يكون بغير المستقل او بالمستقل المتراخي فلان يقول قصر العام على بعض
المسميات شايع فيه بمعنى ان اكثر العمومات مقصور على البعض فيورث الشبهة في تناول الحكم لجميع الافراد في العام سواء
ظهر له مخصص اولا ويصير دليلا على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا والتحقيق ثم ان مراد الخصم
ان التخصيص شايع في العام فيورث الشبهة في تناوله لجميع ما بقي بعد التخصيص كما هو المذهب في العام الذي خص
منه البعض ولهذا قال لا نسلم ان التخصيص الذي يورث الشبهة في العام شايع بلا قرينة لقد عرفت ان المراد ان التخصيص
اي القصر على البعض شايع كثير في العمومات بالقراين المخصصة فيورث شبهة البعضية في كل عام فيصير ظنيا في الجميع ح
لا ينطبق الجواب المذكور عليه اصلا ولا يكون العقول بلا قرينة معنى نعم لا يخفى ان قوله وان كان المخصص هو الكلام
متراخيا لا نسلم انه مخصص لا يستقيم الا ان يريد بالمخصص الاول ما اراده الخصم ولا فائدة في منع كونه مخصصا
بالمعنى الاخر الاخص **قوله** وان ثبت هذا اي كون العام قطعيا عندنا خلافا للشافعي رحمه الله تعالى فان [illegible] الخاص العام بان يدل
احدهما على ثبوت الحكم والاخر على انتفائه فاما ان يعلم تأخر احدهما عن الاخر اولا فان لم يعلم حمل على المقارنة وان جاز ان
يكون احدهما في الواقع متاخرا [illegible] العام يكون مخصصا الا اذا كان الخاص متراخيا والاخر منسوخا لتقدمه ولهذا قيد بالجواز
لاحتمال ان يكون الخاص موصولا بالعام فيكون مخصصا لا ناسخا واذا حمل على المقارنة فعند الشافعي رحمه الله تعالى
يخص العام بالخاص لانه ظني والخاص قطعي فلا يثبت حكم التعارض وعندنا يثبت حكم التعارض في القدر الذي تناوله
الخاص والعام جميعا لا في القدر الذي تفرد العام بتناوله فان حكمه ثابت بلا معارض ويجيء حكم تعارض النصين عند الجهل
بالتاريخ مثاله قوله تعالى والذين يتوفون منكم الآية وقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن الآية على رأي علي رضي الله عنه فيثبت حكم التعارض
في الحامل المتوفى عنها زوجها لا في الحامل المطلقة اذ لا يتناولها الاول ولا في غير الحامل المتوفى عنها زوجها اذ لا يتناولها الثاني
فان قيل كل من الآيتين عام قلنا المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة الى العام بان يتناول بعض افراده لا اقل سواء كان
عاما في نفسه ايضا فيتناول الشيء الآخر فيكون العموم والخصوص من وجه كما في هذا المثال او غير متناول فيكون العموم والخصوص مطلقا
كما في فاقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة وان علم التاريخ فالمتاخر اما العام واما الخاص فعلى الاول العام ناسخ
للخاص وعلى الثاني الخاص مخصص للعام ان كان موصولا به وناسخ له في قدر ما تناولا ان كان متراخيا عنه كما في الآيتين
على رأي ابن مسعود رضي الله عنه فان قوله تعالى واولات الاحمال متراخ عن قوله والذين يتوفون فمن حيث انه عام من وجه
خاص من وجه يكون مثالا لتاخر العام عن الخاص وعكسه ويكون ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون في حق الحامل المتوفى
عنها زوجها فان قلت انتساخ الخاص بالعام المتاخر ينبغي ان يكون ايضا يقيد بقدر ما يتناوله لان ذلك الخاص يجوز ان يتناول افرادا لا
يتناولها العام فلا نسخ في حقها كما في قوله تعالى والذين يتوفون في حق غير الحامل قلت هو من هذه الحيثية يكون عاما لا خاصا
وانما يكون خاصا من حيث يتناول بعض افراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام في حق كل ما يتناوله من حيث انه خاص فلا حاجة
الى التقييد وانما يحتاج الى ذلك اذا اعتبر بالعام فانه انما يكون ناسخا من حيث تناوله للخاص المتاخر وغيره **قوله**

حتى لا يكون

قوله [illegible] العام [illegible] التخصيص [illegible]

حسن چلبی

قوله [illegible] بالخاص [illegible] الاطلاق [illegible]

حسن چلبی

حتى لا يكون تفريعا على جعل الخاص المتراخي ناسخا لا مخصصا بل يكون العام فيما لم يتناوله التخصيص الخاص قطعيا كما اذا
كان الخاص المتاخر موصولا به على ما سيجيء **فصل قصر العام** على بعض ما شاء له يسمى تخصيصا عند الشافعية واما عند الحنفية فهو
تخصيص وهو اما ان يكون بغير مستقل او بمستقل والاول ليس بتخصيص بل ان كان بالا ونحوها فاستثناء وان كان بان ونحوها
[illegible] فشرط والا فان كان بالى فغاية وان كان بما يفيد معنى الوصفية فصفة [illegible] ونحوها [illegible] الكم [illegible]
[illegible] والثاني هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ او العقل او الحس او العادة او نقصان بعض الافراد او زيادته
وفي تقييد المستقل بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه لانه لا يقال له [illegible] من الشرط المتقدم على الجزاء والاستثناء المقدم على
المستثنى منه ونحو ذلك [illegible] فانت طالق وما جاءني الا زيدا احد [illegible] الكلام لا بصدره والموصوف بالجملة نحو اكرم
رجلا ابوه جاهل والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا [illegible] لان يقول [illegible] الكلام ما [illegible] في الاعتبار سواء تقدم
في الذكر او تأخر ولا يخفى انه لا بد من استثناء الشرط ولا ثم اخراج البعض منه او تعليقه او قصره على بعض التقادير والمراد بالكلام الغير
التام ما لا يفيد المعنى لو ذكر منفردا والجمل الوصفية والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا كذلك لاحتياجها الى مرجع الضمير
فان قلت لا معنى للقصر الا ثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب قلت
[illegible] هنا ان يدل على الحكم في البعض ولا يدل في البعض الاخر لا نفيا ولا اثباتا حتى لو ثبت بدليل اخر ولو انعدم انعدم
بالعدم الاصلي وبهذا يخرج الجواب عن اشكال اخر وهو ان كون الشرط المخصص بعض التقادير انما هو مذهب الشافعي رحمه الله
بجميع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير وساكت عن سائر التقادير حتى ان مجيء الجزاء بدون الشرط [illegible]
طالق وليس هذا مفيد الحكم على جميع التقادير والشرط تعليقا وقصرا له على البعض كما هو مذهب الشافعي وجوابه [illegible]
و [illegible] لولا الشرط لافاد الكلام الحكم على جميع التقادير فمن علق بالشرط لم يفد ذلك فكان قصرا على البعض وكذا
الكلام في الاستثناء على ما سيجيء فان قيل جعل المستقل هنا تخصيصا من غير فرق بين التراخي وغيره وقد سبق ان التراخي
ناسخ لا تخصيص قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يفيد بعدم التراخي ولهذا يقال النسخ
لا تخصيص وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيد بعدم التراخي والقول بان التخصيص لا يطلق الا على غير المتراخي يوجب
بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع تخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخي **قوله**
واما الحس فيما صح لان المدرك بالحس هو ان لم يكن كذا وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل لا غير وفي التمثيل
بقوله تعالى واوتيت من كل شيء نوع خفاء من زعم ان التخصيص بالحس فان خبر النسخ واما العادة فلو حلف لا يأكل راسا فالرأس
وان كان مستغرقا عرفا في كل راس كل حيوان الا انه معلوم عادة غير مراد اذ لا يدخل فيه عادة رأس العصفور والجراد ونحو
ما يكون مستعارا وانما يكون ما يكبس في التنانير ويباع في السوق مشويا وباعتبار اختلاف العادات بحسب الازمنة والامكنة حمله
ابو حنيفة رحمه الله على رأس البقر والغنم والابل وحمله ابو يوسف ومحمد على رأس الغنم خاصة **قوله** ويسمى مشككا
يعني اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوي في جميع افراده بل يختلف بالشدة والضعف كالمملوك في القن والمكاتب او بالاولوية
او بالتقدم والتأخر كالموجود في الواجب والممكن يسمى مشككا لان [illegible] بعض المحققين لانه يتشكك الناظر فيه انه من قبيل المشترك
او المتواطئ اعني ما وضع لمعنى واحد يستوي في افراده فلو قال كل مملوك لي فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لا يملكه
يدا حتى يكون احق بمكاسبه ولا يملك المولى اكتسابه ولا وطء المكاتبة بخلاف المدبر وام الولد فان قيل فكيف يتأدى
الكفارة بالمكاتب دون المدبر وام الولد **قلنا** لان ذلك باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لانه عبد ما بقي عليه درهم

[illegible] المذكور [illegible] عن [illegible] المقصود [illegible]

حسن چلبی

والمدة به تختلف بالنضج واشتراط الملك انما هو بقدر ما يصلح به التحرير وهو حاصل بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فيهما
ناقص لانهما ثبت فيهما من جهة العتق لا يحتمل النضج ولو حلف لا يأكل فاكهة وانية له لم يحنث باكل العنب والرطب والرمان
عند ابي حنيفة رحمه الله خلافا لهما لان الاصل فيها وان كان فاكهة لغة وتفكها الا ان فيه معنى زائدا على التلذذ والتنعم وهو
التغذية وقوام البدن به فبهذا الزيادة يختص عن مطلق الفاكهة **قوله** فعلى غير المستقل اختلفوا اي العام الذي اخرج منه بعض
افراده هل هو حقيقة في الباقي ام مجاز فالجمهور على انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازي حقيقة ما كان الباقي
غير محصور اي له كثرة تفصل العام بقدره هذا الا فمجاز وقال ابو الحسن البصري حقيقة ان كان بغير مستقل من شرط او صفة
او استثناء او غاية ومجاز ان كان بمستقل من عقل او سمع وقال القاضي ابو بكر حقيقة ان كان بشرط او استثناء لا صفة
وغيرها وقال القاضي عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط او صفة لا استثناء وغيره وقيل حقيقة ان كان بدليل لفظي متصل او
منفصل وقال امام الحرمين حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه واختاره المصنف ان اخرج البعض بما كان بغير مستقل فصيغة
العام حقيقة في الباقي وان كان بمستقل فهي في الباقي مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول لما اولا
اللفظ الذي اخرج منه البعض كالاستثناء او صفة او شرط او غاية موضوع للباقي مثلا اذا قال عبيدي احرار الا سالما فالعبيد المخرج
منهم سالم موضوع للباقي وفيه نظر لانه ان اراد الوضع استحقاق لفظه وضع هذا اللفظ المجموع عند الاطلاق للباقي منه اقتران الاستثناء
ونحوه فهو ممنوع والا لكان مشتركا وسيجيء في فصل الاستثناء ان المستثنى منه متناول للمجموع وانما الاستثناء يمنع دخول المستثنى
في الحكم اي اراد الوضع النوعي بمعنى انه ثبت هذا الوضع انه اذا اقترن بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقي فاللفظ لا يصير بهذا
حقيقة لان المجاز ايضا كذلك على ما سيجيء وقد صرح في بحث الاستثناء بان الذاهب الى ان المستثنى منه مستعمل في الباقي
والاستثناء قرينة على ذلك قائلون بانه مجاز فيه هذا ولتبتنى على فائدة جليلة وهي ان الوضع النوعي قد يكون بنصب علامة
دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص بلا مدخل للعقل بان كل اسم تحته
الف او ياء مفتوح ما قبلهما ونون مكسورة فهو مفرد ينوب من مدلول ما الحق باخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمات
فهو جمع من مسميات ذلك الاسم على حد سرق بالام فهو جمع تلك المسميات المغيرة ذلك وقد مر هذا من باب الحقيقة بتغير الوضع
الشخصي باعيانها بل اكثر المطابق من هذا القبيل كالمثنى والجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات وكل كلمات
وبالجملة كل ما يكون دالا على المعنى بالهيئة وقد يكون ثبوت قاعدة تدل على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو
عند القرينة الدالة على ارادة ذلك متعين فيما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بعينه ان يفهم منه بوساطة
لا بوساطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت هذا الوضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة ممكنا
وهذا مجاز لتجاوزه المعنى الاصلي فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد
اللفظ بعينه بالتعيين او يدرج في القاعدة الدالة على التعيين وهذا المراد بالوضع الماخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز ويشمل
الشخصي والنوعي **القسم الاول** من النوعي فلفظ الاسود في مثل قولنا رايت الاسود من حيث قصد به الشجاع مستعمل
في غير ما وضع له من حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له فليتدبر **واما الثاني** فلانه موضوع للكل فاذا اخرج
منه البعض بقي مستعملا في الباقي وغير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض الا ترى انه يتناول الباقي كما كان
يتناوله قبل التخصيص ولم يتغير التناول وانما طرأ عدم ارادة البعض وهذا لا يوجب تغير صفة التناول للباقي فيكون
حقيقة من هذه الحيثية وسيجيء في فصل المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا

باعتبار

باعتبار حيثيتين وفيه نظر لان ذلك انما هو باعتبار وضعين وايضا بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما ان يكون حقيقة
حقيقة وغيره فيكون مجازا نعم لو كانت صيغة العموم موضوعة للكل والبعض بالاشتراك او كان عند استعماله في البعض مجازا
من حيث الوضع كلا وحقيقة من حيث الوضع للبعض لا ان التقدير انها موضوعة للاستغراق خاصة لا يقال هذا
النوع من المجاز اعني اطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح فخر الاسلام لانا نقول الحقيقة بهذا المعنى لا تقابل
مطلق المجاز حتى لا اشارة اليه في فصل المجاز عليها وعده المصنف وقد يجاب بان الباقي ليس نفس الموضوع له لانا ان اللفظ اذا
يكون مجازا فيه اذا كانت ارادته باستعمال ثان وليس كذلك بل بالاستعمال الاول وانما طرأ عليه عدم ارادة البعض وهو
لا يوجب التغيير في الاستعمال وكما ان تناول العبيد لغير سالم ليس بطريق المجاز عند عدم اخراجه فكذا عند اخراجه وعلى هذا يكون
المقصور على البعض غير المستقل ايضا حقيقة في الكل بحسب التناول وان اخرج البعض عن الدخول في الحكم عليها اقتداء
في فصل الاستثناء فان قيل فما وجه فرق المصنف هنا بين المستقل وغيره **قلنا** لما كان غير المستقل صيغا مخصوصة مضبوطة
امكن ان يقال ان اللفظ موضوع للباقي عند انضمامه الى امور تلك الصيغ بخلاف المستقل فانه غير محصور فلا ينضبط بحيث
الوضع وغير نظرا لانتفاء بالصفة والمنقول عن امام الحرمين في تحقيق كون حقيقة في التناول ان العام بمستقل يكون للاحاد
المتعددة على ما نقل عن اهل العربية ان معنى الرجال فلان فلان فلان الى ان يستوعب وان لم يوضع الرجال اعتبارا لذلك
ولا شك ان في تكثير الاحاد اذا ابطل ارادة البعض لم يصير الباقي مجازا فكذا ههنا واجيب بان الاشتراك في تكثير الاحاد
بل هو موضوع للكل فباخراج البعض يصير مستعملا في غير ما وضع له فيكون مجازا بخلاف التكثير فان كل واحد موضوع لمعناه
فباخراج البعض لا يصير الباقي مستعملا في غير ما وضع له الا ترى انه لو قال اكرم الرجال لا يدخل فيه الاحاد
ان حقيقة صيغة العموم للكل وهي ذلك فهو حقيقة فيما وراء المخصوص لانها انما تتناوله من حيث انه كل لا بعضه كالاستثناء وبهذا الكلام
عبارة عما ورد المستثنى بطريق انه كل لا بعض حتى لو كان الباقي دون الثلث فهو كذلك ايضا وان كان بصيغة العموم نظرا الى احتمال ان يكون
اكثر فلو قال عبيدي احرار الا فلانا وفلانا ولا علم له سواهما كان استثناء ويحتمل ان يكون المستثنى بعضا اذا كان
سواهما بخلاف ما لو قال ما يكون احرارا الا ما يكون **قوله** اي لفظ العام مجاز كان الاحسن ان يقول اللفظ العام مجاز بالوصف
دون الاضافة اذ الكلام في جميع العموم لا في لفظ العام على ما يشعر الكلام من قال ان هذا الاختلاف مبني على الاختلاف في اشتراط الاستغراق
فان اشترط كان اطلاق لفظ العام على ما اخرج منه البعض مجازا باعتبار انه عام لولا الاخراج وان كفى بانتظام جمع من المسميات
فهو حقيقة حتى يتوقف التخصيص الى ما دون الثلث **قوله** وهو حجة تقرير كلام ان العام المقصور على البعض لا يخلو
اما ان يكون بغير مستقل او بمستقل فعلى الاول ان كان المخصوص المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل الخص
على البعض لعدم صورة الشبهة لانه اما جهالة المخرج او احتمال التعليل وغير المستقل لا يحتمل التعليل وان كان مجهولا
فلا كما اذا قال عبيده احرار الا بعضا او دون ذلك جهالة في الباقي فلم يصلح حجة الى ان يتبين المراد وعلى الثاني اما ان يكون
المخصص عقلا او كلاما او غيرهما فان كان المخصص هو العقل كان العام قطعيا في الباقي لعدم صورة الشبهة لان ما
يقتضي العقل اخراجه فهو مخرج وغيره باق على ما كان عليه كما في الاستثناء وفيه نظر لان العقل قد يقتضي اخراج بعض الاصول
بان يكون الحكم مما يمتنع على الكل دون البعض مثل الجالس في الدار فالاولى ان يفصل كالاستثناء ويجعل قطعيا اذا كان
المخصوص معلوما كما في الخطابات التي خص منها العبيد والمجنون لا يقال يجوز ان يكون قطعيتها بوساطة الاجماع لانا نقول
كان قطعيا قبل ان يتحقق الاجتهاد والاجماع وان كان المخصص غير العقل والكلام فلم يتبين من المصنف فالظاهر

الاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع المستثنى على تفاصيل الاستثناء الاجمالي ان يعلم
المخصوص معلوما فالعام في الباقي وان كان مجهولا فليس بحجة هذا وعند البعض ان كان المخصوص معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان
مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام على ما كان والمختار ان العام بعد التخصيص دليل يكون فيه شبهة ما كان المخصص او مجهولا او متملكا
منزلة من الكتاب قوله وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام حجة خلافا لداود كما كان لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا
للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالة المخصص الى كون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء فانه بجزء من وصف قائم بصدر الكلام
لا يفيد بدونه شيئا حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالة المستثنى منه توجب جهالة المستثنى مستوفيا على
البيان قوله وعندنا لكن فيه شبهة العام الذي خص منه البعض دليل لكن فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعا ويقينا اما كونه حجة
فلاحتجاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض شايعا ذايعا من غير نكير فكان اجماعا واما كون الشبهة
فلانه اذا اخرج منه البعض لم يبق مستقلا في الكل بل فيما دونه مجازا وما دون الكل افراد متعددة متساوية فيكون اللفظ
مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت بعضها لانه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكره انما يصح في المخصوص
المجهول اما في المعلوم فعدم المرجح ممنوع وما وراء المخصوص متيقن مثلا اذا اخرج من الاية عشرة متيقن المسموع واذا اخرج
عشرون تعين الثمانون واذا اخرج من المشركين اهل القرية تعين غيرهم واما ثانيا فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على
كون الشبهة بل يدل على ان لا يبقى العام حجة اصلا ويصير مجملا موقوفا على البيان وغاية توجيه ان المراد انه لا يثبت عند معين ضائع سبيل القطع
بل كان المخصوص مجهولا لا يترجح شيء منه واذا كان معلوما يترجح ما وراء المخصوص لكن ظنا لا قطعا لاحتمال خروج بعض آخر
بالتأويل فلهذا يكون قوله لانه ترجيح من غير مرجح مختصا بصورة المجهول قوله حتى يخصص يعني ما لم يبق العام بعد التخصيص
قطعيا جاز العام بعد التخصيص من الكتاب والمتواتر من الحديث معلوما كان المخصوص او مجهولا ان يخصص بخبر الواحد
والقياس اجماعا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد حتى
رجحوا خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الاكل ناسيا في الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع شك في اصله
واحتمال ان يجوز ان يعارض القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله انما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم غلط الراوي
او ميله عن الصدق او الكذب فلا يصلح القياس معارضا له وقد يستدل بجواز تخصيص هذا العام بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون مقطوعا
للقطع بترجيح القياس على الكتاب وليس بسديد لان القياس مظنة لا مثبت فالمخصص بالحقيقة هو الثابت الحكم في الاصل والا يلزم
ترجيح بطريق القطع قوله لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص شبيه الناسخ بصفة لان كلام مبتدا مؤخر بمنزلة
صفة للحكم وان لم يتقدم العام وشبيه الاستثناء جملة لان حكمه بيان انتهاء الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص
تحت حكم العام لا رفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستعمل من وجه دون وجه والاصل فيما يتردد بين الشبهين ان
يعتبر بهما ويوفى حقه من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا اي متناولا لما هو مجهول غير متناول
من جهة استقلاله يسقط هو بنفسه لا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول وهو من جهة عدم استقلاله يوجب جهالة
العام وسقوط الاحتجاج به لتعدي جهالته اليه كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك في مقدار العام وذلك ثابت بيقين فلا يزول
بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العام وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله
كما هو الاصل في الصفة المستقلة فتوجب جهالة فيما يبقى تحت العام اذ لا يبدى له حكم خروجه بالقياس فيبقى ان يسقط العام
وهو من جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله على ما هو مذهب البعض كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس معنى مستقلا

بل متمم

بل متمم لوصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل فيكون ما وراء المخصص مقطوعا
فيجب ان يبقى العام بحاله فوقع الشك في عدم حجية العام فلا يبطل حجية الثابتة بيقين بل يتمكن فيه شبهة
كونه ثابتا من وجه دون وجه فوجب العمل دون العلم فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل اجماعا باعتبار
الحكم ببطلان المعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه قوله لانه بقوله لما كان صفة مقطوعا
المخصص المجهول الخبر الاول ان التشبيه بالناسخ يسقط كما يسقط الناسخ المجهول وصفه اجماعا جهالة العام للشبه الثاني
ان الشبه بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجب الاستثناء وصفه عدم صحة تعليله المخصص المعلوم للشبه الثاني ان الشبه بالاستثناء
لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء كما انه لا يتعالى الوهم من قوم فلشبهه الاول يصح تعليله ان الشبه بالناسخ
يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فرفع ذلك الوهم لان الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم من نسخ النص بالقياس
على ما سيأتي فان قيل فيجب ان لا يصح تعليل المخصص اصلا لان كلا الشبهين يقتضيان عدم التعليل قلنا الشبه بالناسخ
وهو استقلال يقتضي صحة التعليل الا ان لم يصح في الناسخ وهو ضرورة القياس معارضا للنص ولا مانع
في المخصص فيصح تعليله الشبه بالناسخ الى لا استقلال له قوله على ما احتمال التعليل يصلح وفيما للشبهة الموجودة
من قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لا جوابا عن الاشكال الوارد على كلام المقوم بانه لو كانت صحة
تعليل المخصص توجب جهالة في العام وتقتضي سقوطه وبطلان حجية العام المخصوص مطلقا لم لا تكون
صحة تعليل المخصص اذ لا يخفى ان المذكور لا يصلح جوابا عن هذا الاشكال فانه من تسليم بطلان المقدمة
القائلة بان صحة التعليل توجب جهالة في العام فان غير المخصص اذا لم يدرك علته فاحتمال التعليل باق
على ما هو الاصل في النصوص واذا ادركت فاحتمال الغير قائم لما في العلل من التزاحم وبعد ما تعينت لا يدرى انها
في اي قدر من افراد العام فوجد ذلك هذا يوجب جهالة العام وبطلان حجيته قلنا لا بل يوجب تمكن الشبهة فيه
لما عرفت من انه ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقينا قوله اذ هو اي القياس
لا يعارض النص لا يدون النص فلا ينسخ لان علة الناسخ انما هو في رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن يحتمل
النص العام الذي خص منه البعض لان علة المخصص انما هو رفع وجه البيان دون المعارضة فالقياس المستنبط من المخصص
يبين ان قدر ما بقينا ولم يدخل تحته فان قيل فلم لم يجز التخصيص بالقياس ابتداء قلنا لان ما بقينا ولم
داخل تحت العام قطعا والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه ايضا قطعي والشك
مؤكد بما يشاركه في بيان عدم دخول بعض الافراد وقد يقال لان الاصل الذي يستند اليه القياس لا يصلح مبينا لهذا العام
لعدم تناوله جميع افراده فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح مخصصا للعام فلو اعتبر لم يكن الا معارضا وفيه نظر لان
لان عدم صلوح الاصل انما هو باعتبار عدم التناول لشيء من افراد العام والكلام في القياس المتناول له والا لم يتصور كونه
مخصصا فعدم صلوح الاصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك والا لم يتصور القياس المخصص للعام الذي
خص منه البعض ان يكون اصله مخصصا لذلك العام بل اذا خص العام بقطعي صار ظنيا فجاز تخصيصه بالقياس وان
ملاحظة الاصل لا تتناول شيئا من افراد العام قوله فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر واحد بنفسين اي بنفسين واحد او فقال
الفرق بان ثانيا بعتهما بالوكيل واحد فتمامه صحيح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة رحمه الله تعالى قوله لم يدخل الحر تحت الايجاب
لان دخول الشيء في العقد انما هو بصفة التمام والمقدم وذلك لا يوجد في الحر وكذا اذا جمع بين حر وقنه او بين منكوحته

وذكيته الوثني حل وخر قوله فصار بيع بالحصة ابتداء بان تقسم الالف على قيمة العبد للبيع وقيمة الحر بعد ان تفرض عبدا في الصورة
الاولى وعلى قيمة العبد للبيع وقيمة العبد المستثنى في الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمس مائة فحصة العبد من الالف خمسمائة
على التناصف وصورة البيع بالحصة ما اذا قال بعت منك هذا العبد بحصته من الالف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الحر
وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع قوله ولانه ما ليس بمبيع يصير شرطا وذلك لانه لما جمع بينهما في الايجاب فلا شرط
في قبول العقد في كل منهما قبوله في الآخر حتى لا يملك المشتري قبول احدهما دون الآخر فان قيل هذا الاشتراط انما هو عند صحة الايجاب
فيما لا يكون المشتري ملحق العقد بالبايع في قبول احدهما دون الآخر بخلاف ما اذا لم يصح كما اذا اشترى عبدا ومكاتبا
او مدبرا او ام ولد يصح في العبد اجيب بان الكلام في كونه شرطا فاسدا وذلك انما يكون عند عدم صحة الايجاب فيهما واما
اذا صح فهو شرط صحيح وفيه نظر لان حاصل السؤال منع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب فيهما وما ذكر لا يدفع المنع قوله
وهذا البيع الذي فيه الخيار ما خلا في الايجاب لو اورد الايجاب على العبد مثلا في الحكم لما عرف في موضعه من ان شرط الخيار يمنع الملك
عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد على ما سيجيء تحقيقه في فصل مفهوم المخالفة قوله وهذه المسئلة على اربعة اوجه اما
ان يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين او محل الخيار معلوما والثمن مجهولا او بالعكس كلاهما مجهولين مثال الاول
بايع سالما وغانما بالفين كل منهما بالف صفقة واحدة على ان البايع او المشتري بالخيار في سالم ثلاثة ايام مثال الثاني
بايعهما بالفين على ان بالخيار في سالم مثال الثالث بايعهما بالفين كل منهما بالف على ان بالخيار في احدهما مثال الرابع بايعهما
بالفين على ان بالخيار في احدهما من غير تعيين الثمن كل واحد من الخيار في عبارة شبه النسخ اعني كون محل الخيار مجهولا
في الايجاب يقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون شيئا
بالحصة ابتداء بل بقاء وبرعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار غير داخل في الحكم يقتضي فساد البيع في الصور الاربع
لوجود الشرط الفاسد في الاولى وجهالة الثمن في الثانية وجهالة المبيع في الثالثة وجهالتهما في الرابعة فلو راعى الشبهين
صح البيع في الصورة الاولى دون الباقية اعني صحيح في الاولى برعاية شبه النسخ ولم يصح في الباقي برعاية شبه
الاستثناء ووجه الاستثناء ان معلومية محل الخيار والثمن ترجح جانب الصحة ولا يمنع شبه النسخ المقتضي لصحة وجهالة محل
الخيار والثمن ترجح جانب الفساد فتعارضا شبه الاستثناء وقد يقال ان في كل من الصور عملا بالشبهين اما في الاولى فلان
شبه الاستثناء ايضا يوجب صحتها لكونه استثناء ومعلوم واما في الثانية فلان شبه النسخ يوجب فساده فلا يثبت الجواز بالشك واما في الثالثة
فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده في العبدين فلا ينعقد بالشك وفيه نظر اما
اولا فلان معنى شبه الاستثناء ان محل الخيار غير داخل في الحكم فيكون هذا الخيار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا
مفسدا للبيع ومطلق الاستثناء لا تدفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء في صورة جهالة الثمن وحده موجبا للفساد
مع انه معلوم واما ثانيا فلان الاصل في العقود هو الانعقاد والجواز اذ توضع في الشرع الا لذلك فعلى ما ذكره
يلزم ان لا يثبت الفساد في شيء من الصور لانه لا يثبت بالشك قوله وجهالة المبيع او الثمن فان قيل جهالة الثمن
طارئة بعارض الخيار بعد صحة التسمية فلا تمنع الجواز كما في بيع الثمن مع المدبر اجيب بان حكم العقد لما انعدم في
محل الخيار بنفس قائم عن كل وجه هو الخيار لزم انعدامه من كل وجه لان العقد لا يتوقف الا لحكمه فصار الايجاب في حق الحكم
في محل الخيار بمنزلة العدم كما في بيع الحر فيبقى الايجاب في حق الآخر بحصته من الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع الثمن فان الايجاب

تناولها

تناولها وانما امتنع الحكم فيه للضرورة حيث لا يتبعض فاذا لم يمتنع ثبوت الحكم فيه وانما ثبت بالضرورة لا يظهر حكمه في غير
موضع الضرورة فيبقى الايجاب مقتضا لا لغاء وهذه الضرورة كذا في شرح التحرير وقيل محل الخيار لا يدخل في الحكم فيصير كمن
مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل العقد والحكم جميعا لانه بمقتضى الفاسد ثم يحدث جهالة الثمن قوله
ولم يعتبر هنا اشارة الى جواب سؤال مقدر تقريره ان البيع في الصورة الاولى ينبغي ان يكون فاسدا لانه اشتمل على وجود الشرط الفاسد
فهو صورة قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما في بيع العبد مع الحر وتقرير الجواب ان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار
شبه الاستثناء لا في غير مفيد الحكم واما باعتبار شبه النسخ فهو مبيع كمن دخل في الايجاب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف المتن
او العبد المدبر بحصته لانه ليس بمبيع اصلا والحاصل ان محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبر في صورة صلوحيته محل الخيار
والثمن جهة كونه مبيعا حتى لا يفسد البيع رعاية لشبه النسخ وفي غيرها جهة كونه غير مبيع حتى يفسد رعاية لشبه الاستثناء قوله
في الفاظ اي الفاظ العام على ما ذكره المص حيث فسر قوله كنساء اي من الفاظ العام والا فالفاظ العموم على ما ذكره غيره
وهي ما يفيد عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ موضوعا والمعنى مستوعبا سواء وجد لمفرده من لفظه الرجال او لا كالنساء
واما خاص بصيغته فقط اذا بدون تعدد المعنى وهذا الخاص بمعناه فقط اما ان يتناول مجموع الافراد واما ان يتناول
كل واحد المتناول على واحد اما ان يتناول على سبيل الشمول او على سبيل البدل فالاول ان يتعلق الحكم بمجموع الافراد لا بكل
على الخصوص وحينئذ يثبت للآحاد انما يثبت للمجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة والقوم
اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوصف بالمفرد ويوصف المفرد عليه وخلو القوم خروج الحقيقة
ان القوم فاعل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم باصول النساء ذكره في الفوائد ويبقى ان يكون
هذا تأويلا ما يقال ان قوما جمع قائم كصوم جمع صائم والا فقوم ليس من البنية الجمع وكل منهما يتناول بجميع افراده لا على
واحد فيكون صحيحا من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذي يدخل هذا البيت فله كذا من انسان قد دخل له
جماعة لا استحق المجموع ولو دخله واحد لم يستحق شيئا فان قلت فان لم يتناول كل واحد فيكون صحيحا استثناء الواحد منه في مثل
جاء القوم الا زيدا ومن شرطه دخول المستثنى منه حكم المستثنى منه لولا الاستثناء قلت من حيث ان مجموع المجموع لا يتصور
بدون مجموع كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء
مثل تطبيق رفع هذا المجموع الا زيدا وهذا كما يصح عند من عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا
اذ ليس الحكم على الآحاد بل على المجموع والثاني ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان صحيحا مع غيره او منفردا عند عند
من دخل هذا البيت فله درهم فلو دخله واحد يستحق درهما ولو دخله جماعة معا او متعاقبين يستحق كل واحد درهما
والثالث ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر فمن دخل هذا البيت اولا فله درهم
فكل واحد دخله اولا منفردا يستحق الدرهم ولو دخله جماعة معا لم يستحق شيئا ولو دخلوه متعاقبين لم يستحق الاول
التابعين وكيفية تحقيق ذلك فالحكم في الاول مشروط بالاجتماع وفي الثاني بالانفراد وفي الثالث غير مشروط بشيء منهما
قوله فالجمع مثل الرجال والنساء وما في معناه من العام المتناول للمجموع مثل الرهط والقوم يصح اطلاقه على ما
عدد كان من الثلاثة الى ما لا نهاية له يعني ان مفهوم جميع الآحاد سواء كانت ثلاثة او اربعة او ما فوق ذلك والمعنى
المراد انه عند الاطلاق يحتمل ان يراد به الثلاثة وان يراد به الاربعة وغير ذلك من الاعداد لانه حينئذ يكون صحيحا غير داخل
على الاستغراق فلا يوجب العموم بل يفيد فيه لان الدال على الاستغراق شرطا فيه ولا يخفى ان الكلام في الجمع المعرف واما

في الفرض فيما ذكره وكذا اسماء الجموع والافقد سبق انه اذا اطلق اسم لا دون العشرة من الرجال على ما صرح به في باب العقود فصار الحاصل ان المنون
بالعموم من الجمع واسمائه بجموع الافراد قلت او كثرت وان كان بدون اللام لما دون العشرة كالرهط واعشرة فاذا دخلها الجمع انقلب عقد المسلمين
في المسلمات لا تنفي فخر ذلك واما تحقيق ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف او الاسم بشرط التعريف وعلى الثاني يصير مشتركا
حيث وضع اللفظ بدون التعريف لمطلق الجمع وان هذا الوصف للاشتراك نوع فيكون لكون اللفظ باعتبار حقيقة وان الحكم في مثله على كل جمع
كل فرد وان للافراد المحققة خاصة او المحققة والمقدرة جميعا وان مدلول الاستغراق تحقيق او اعم من التحقيق والوجه في الكلام ذيل
لا يحتمل المقام قوله لانا اقل الجمع ثلثة اختلفوا ان اقل عدد يطلق عليه صيغة الجمع فذهب اكثر الصحابة والفقهاء والائمة الى انه ثلثة
حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج امرأتين وذهب بعضهم الى اثنان حتى يحنث بتزوج امرأتين وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى
فان كان له اخوة والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام الى السدس كالثلثة والاربعة وكذا كل جمع في الوارث والوصايا
حتى ان في الميراث للاختين الثلثين كالاخوات في الوصية وللاختين ما اوصى لما قرباه فلان اقتضى قوله تعالى فقد صغت قلوبكما الى
قلبا كما اذا جعلا اثم رجلا في حيزه الثالث قوله تعالى لما رجعا عليه وكان الاثنان فما فوقها جماعة وتمسكوا من السنة بقوله
من النبي صلى الله عليه وسلم وتمسكوا اذا هبوا الى ان اقل الجمع ثلثة باجماع اهل العربية على اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع في غير الجمع
المنتظم لما استوى مثل رجل ورجلان ورجال وهو فعل هذا فعلوا ايضا ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع
وايضا يصح نفي الجمع عن الاثنان مثل ما في الدار رجال بل رجلان وايضا يصح رجال ثلثة والرسة لا يصح رجال اثنان وليس الحاصل صورة
اللفظ بان يكون الموضوع والصفة كلاهما مثنى او مجموعا لان اسماء العدد ليست مجموعا ولا لفظ اثنان مثنى على ما تقرر في موضعه ولانه
يجوز جاني زيد وعمرو العالمان ولا يصح العالمون ثم اجابوا عن تمسكات المخالف اما عن الاول فبانه لا نزاع في ان الجمع اثنان في باب الارث
استحقاقا وحجبا والوضعية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان الاثنين حكم
الجمع اما استحقاقا فلانه يعلم من قوله تعالى فان كانوا اخوة اي اكثر من الاخوين لاب وام او لاب اخذ منها الثلثان مما ترك
ان للاخوين حكم الاخوات في استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص مع ان قراءة اخوة بصيغة الجمع وايضا لو لم يكن كذلك
فيكون للبنتين ايضا حكم البنات في استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لان فرابتهما قريبة لكون قرابة الجزئية وايضا يعلم ذلك
بطريق الاشارة قوله تعالى فللذكر مثل حظ الانثيين فانه يدل على ان حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك حظ الانثيين
لعفا البنتين ثم لما كان هذا صورة ان النصيب يزاد بزيادة العدد نفي ذلك بقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن
ثلثا ما ترك فان قلت يجب ان يعلم ان حظ البنتين الثلثان مع الابن مثل حظه لكن من اين يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن
قلت من حيث ان البنت الواحدة لما استحقت الثلث مع انها ليست اخت لها بطريق الاولى واما الجواب فلانه مبني على الارث
ان الحاجب لا يكون الا وارثا بالفرض او بالعصوبة او بالرد على ما ذهب الاخوين قد ثبت باتفاق من الصحابة كما روي ان ابن عباس قال
لعثمان حين سأله عن السدس بالاخوين قال له قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والسبيل الاخوان اخوة في
لسان قومك فقال عثمان ثم لكن لا استطيع ان اخالف قوم فيما رأوا او رأوا لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي وتوارثه الناس
واما الوصية فانها ملحقة بالميراث من حيث ان كلا منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت واما الجواب
عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اسم الكل على البعض او التنبيه الواحد بالكثير في العظم والخطر كما يطلق
على الواحد تعظيما فيقال قوم فلان وانما لم يحافظوا مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة
وانما كثر مثل هذا المجاز اعني ذكر الصفة الذي لا يكون من الشخص الا واحدا بلفظ عند الاضافة بان الاثنين مثل
قوله تعالى فان كان له اخوة يطلق على الاثنين ايضا وفي الجمع على الاثنين وجه آخر وهو ان الجمع اسم لما يعم الاثنين الى الاضعاف
وفيه بحث لان اطلاق الجمع على كل جزء من المثنى مجازا لا يعين الكلام فيه فلا تقريب لذكره بل هو اراد التنبيه بالواحد على اخرى فان التنبيه للقلب فلا يناسب قلوبهما
تقتضي التنبيه قلبين بصفته قلوب فلفظ الجمع على الاول مجاز مرسل وعلى الثاني استعارة حسن حلبي

قلوبهما وانفسهما ودرسهما ونحو ذلك احتراز عن استعمال الجمع بين المثنيين مع وضوح ان المراد بمثل هذا الجمع
وقد يجاب بان المراد بالقلوب الميول والدواعي المختلفة كما يقال لمن مال قلبه الى جهتين وتردد بينهما انه ذو قلبين
واما الجواب عن الثالث فهو ان المراد الاجماع على ان اقل الجمع ثلثة وجب تأويل الحديث وذلك بانه يحمل على ان الاثنين حكم الجمع
في المواريث استحقاقا وحجبا او في حكم الاستحقاق خلفا للامام وتقدم الامام عليهما او في اباحة استيلاء دار الكفار اذا كان
صلحا فاول الاسلام من مسلمة واحدا واثنين بناء على غلبة الكفار او في انعقاد صلوة الجمعة بهما او ادراكه فضيلة الجماعة
وذلك لان الغالب من حال النبي صلى الله عليه وسلم عريق الاحكام دون الفوات على ان هذا الدليل على تقدير تسليمه لا يدل على المطلوب
اذ ليس النزاع في جمع ورد ما يشتق من ذلك لانه في التعريف شيء الى شيء وهذا حاصله الاثنين بلا خلاف وانما النزاع في صيغ الجمع
وضمائره وهذا قال ابن الحاجب اعلم ان النزاع في نحو رجال وصوغين وضربوا لا في لفظ ع ع ولا في نحو نحن فعلنا ولا في نحو
صفت قلوبكما فانه وفاق فعلى هذا لا حاجة الى ما ذكره المصنف جوابا عن مثل فعلنا وفيه ذلك يجب ان يحمل الاشتراك بين التثنية
والجمع على اشتراك المعنوي دون اللفظي فانه موضوع للمتكلم مع الغير اذا كان الغير واحدا او اكثر وهذا مفهوم واحد يصدق على الاثنين
والثلثة وما فوق ذلك كما يصدق هم فعلوا على الثلثة والاربعة وما فوقها من غير اشتراك اللفظ وتعدد في الجمع ومنع وابعد
من ذلك ما قيل ان مثل فعلنا حقيقة في الجمع ومجاز في الاثنين والشق بهذا الجانب ولم يوضح للمتكلم مع واحد آخر حتى
لئلا يكون التبع من جاء الاصل لانا المتكلم بهذه الصيغة يحكي عن نفسه وعن غيره على ان ذلك الغير تبع له في الدخول تحت الصيغة
لانه ليس بمتكلم بهذا النظم حقيقة وهو ظاهر بخلاف ما اذا كان الغير فوق الواحد فانه يتعين ويصير بمنزلة الاصل واعلم انهم
لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره الى ان استغرقه بينهما انما هو في جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة
مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لانه يختص بما فوق العشرة وهذا اوفق بالاستعمالات وان صرح بخلافه كثير من الفقهاء
قوله فيصح تخصيص الجمع قد اختلفوا في منتهى التخصيص فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى الثلثة وقيل حقيقة في الجمع
الى اثنين وقيل الى واحد والمختار عند المصنف ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء او في معناه مثل الرهط والقوم
يجوز تخصيصه الى الثلثة تفريعا على ان اقل الجمع فالتخصيص لما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير مشتركا وان كان
مفردا كالرجل او في معناه كالنساء في لا تزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه يخرج بذلك عن الدلالة على المفرد
على ما اصل وضع المفرد وفيه نظر من وجوه الاول ان الجمع انما يكون عاما عند القائلين بالاستغراق على تقدير جمع هو حقيقة في
جميع الافراد مجازا في البعض وكون الثلثة اقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة اذ لا نزاع في اطلاقه على الاثنين بلا واسطة مجازا كما سبق
وايضا النزاع في الجمع المنكر العام اذ العام مستغرق للجمع لا اقل ولا اكثر فمع لا معنى لهذا التفريع اصلا الثاني ان الجمع المفرد
في مثل لا تزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق على ما سيأتي في العموم فلا تخصيص الثالث ان من قال لغيره
كل رجل في البلد واكلت كل رمانة في البستان ثم قال اردت واحدا عد لاغيا عرفا وشرعا ويمكن الجواب عن الاول
بان نفس صيغة الجمع والعموم عارضان باللام والتخصيص انما يرفع العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة واقل ثلثة وعن الثاني
بان المتعذر حمل العام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس ونفيه يكون نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى لا تزوج امرأة وهو معنى
العموم والاستغراق في النفي وعن الثالث بان الكلام في العموم لغة قوله والمراد التخصيص بالمستقبل قد سبق ان تخصيص
لا يكون الا بمستقبل هذا تأكيد لدفع توهم حمله على المعنى اللغوي وتنبيه على ان نقص العام على البعض بالاستثناء ونحوه
يجوز الى الواحد في الجمع ايضا نحو اكرم الرجال الا الجهال وان لم يكن العام الا واحدا قوله والطائفة كالمفرد يعني انه

اسم للواحد فما فوقه كما فسره ابن عباس انه اسم للقطعة من الشيء واحدا كان او اكثر وقيل انه مفرد انتصابه على علاقة الجماعة اعطاء الكل فروع المعنيا نادر في انكشاف الطائفة الموقوفة التي يمكن ان تكون جماعة واقلها ثلثة او اربعة وهي صفة غالبة كانها الجماعة لطائفة حول الشيء ومقصود المصنف انها ليست الجمع كالرهط بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها الى الواحد

قوله منها المعرف باللام المستدل على عمومه بالمعقول والاجماع والاستعمال وتعريف الاخيرين ظاهر وتعريف الاول باللام فلا يكون بنفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المراة وقد يكون حصة معينة منها واحدا او اكثر مثل جاءني رجل فقال الرجل كذا وقد يكون حصة غير معينة منها لكن باعتبار عهديتها في الذهن مثل ادخل السوق وقد يكون جميع افرادها مثل ان الانسان لفي خسر واللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز والاشارة اما الى حصة معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار الافراد وهو تعريف الماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يفتقر اليه وح اما ان يوجد قرينة البعضية كما في ادخل السوق وهو العهد الذهني او لا وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح بعض المتساويات فالعهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة واليه ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير الا ان القوم اخذوا بالحاصل وجعلوه اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا اذا تمهد هذا فنقول الاصل اي الراجح هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره المصنف نظر لانه جعل العهد الذهني مقدما على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا في الشرع واحوط في الكلام اعني الايجاب والندب والتحريم والكراهة وان اراد البعض [illegible] بناء على انه لا يفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيده الاسم بدون اللام وهذا ممنوع ولو سلم فينتقض بتعريف الماهية فانه لا يوجد فرد بدون الماهية وفي جعله متاخرا عن الاستغراق [illegible] فان عدم المطابقة فيه اظهر لان دلالة النكرة على حصة غير معينة اظهر من دلالتها على نفس الحقيقة ولهذا جعل [illegible] الذهني في المعنى كالنكرة فان قيل يعتبر في العهد حضوره في الذهن فيتميز عن النكرة قلنا وكذلك يعتبر في تعريف الماهية حضورها في الذهن والاشارة اليها للتمييز عن اسم الجنس النكرة مثل رجعى ورجعى الرجعى [illegible] على قرينة البعضية وعدم الاستغراق ما اتفقوا عليه وقد صرح به المصنف ايضا حيث قال بعد ذكر تعريف الماهية والبعض دون الكل والمبهم دون المعين واذا كان هذا تعريف الماهية فليت شعري ما معنى العهد الذهني المقدم على الاستغراق وما اسم تعريف الماهية حيث لا يكون الحكم على الافراد كما في قولنا الانسان حيوان ناطق

قوله ولصحة الاستثناء فان قيل المستثنى منه قد يكون خاصا كاسم عدد مثل عشرة الا واحدا او اسم علم مثل كسوت زيدا الا راسه او غير ذلك مثل صمت هذا الشهر الا يوم كذا او اكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم اجيب بوجوه الاول ان المستثنى منه في مثل هذه الصورة وان لم يكن عاما لكن معناها [illegible] عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو مضاف الى المعرفة اي جميع اجزاء العشرة [illegible] هذا الجمع الثاني ان المراد ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم وذكر ان المستثنى منه في الاستثناء المتصل يجب ان يشمل المستثنى وغيره بحسب الاستعمال

ومنها ان يكون الاستثناء لاخراج ما لولاه لدخل تحت الحكم فلابد فيه من اعتبار التعدد فان كان محصورا يشمل المستثنى كالعشرة للواحد [illegible] والا فلابد من استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح اخراجه الثالث ان المراد استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ لا ما هو من اجزائه كما في العشرة الا واحدا [illegible] فالمستغرق في مثل جاءني الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا احاد لانا نقول الصحيح ان الحكم في الجمع المعرف غير المحصور انما هو على الاحاد دون الجمع بشهادة الاستقراء والاستعمال او نقول المراد افراد مدلول اصل اللفظ وهو هنا الرجل

قوله قال مشايخنا الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس وهذا ما ذكره ائمة العربية في مثل فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض ان للجنس القطع بانه ليس القصد الى عهد او استغراق فلو حلف لا يتزوج النساء او لا يشتري العبيد يحنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه كما في الثلثة في الجمع حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير آدم عليه السلام كان حقيقة الجنس متحققة ولم يتغير بكثرة الافراد والواحد هو المتيقن فيحمل عليه عند الاطلاق وعدم الاستغراق الا ان ينوي العموم فحينئذ لا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين ينعقد على عدم تزوج جميع النساء [illegible] فلا يتحقق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز ثم هذا الجنس بمنزلة النكرة يخص في الاثبات كما اذا حلف ليركبن الخيل يحنث بركوب واحد ويعم في النفي مثل لا اكل الخبز [illegible] انما الصدقات للفقراء والمساكين يكون معناه ان جنس الزكوة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى الواحد وذلك لان الاستغراق ليس بمستقيم اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير لابطال بل المعنى ان جميع الصدقات لجميع الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الاحاد بالاحاد لا ثبوت كل فرد من هذا الجمع لكل فرد من ذلك الجمع لانا نقول لو سلم ان هذا معنى الاستغراق فالمطلوب حاصل وهو جواز صرف الزكوة الى فقير واحد

قوله فبطل هذا الوجه وفائدته يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام حملا له على تعريف الجنس والاشارة الى هذا الجنس من الاجناس ومعنى الجمعية باق من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا لان مفهوم [illegible] شيء كثير فيلا يعنى ان الكثرة جزء مفهومه وهذا معنى قول فخر الاسلام ان الجنس يتضمن معنى الجمع فمعنى الجمعية وهو الكثرة باق من وجه وان بطل من وجه حيث صح الحمل على الواحد [illegible] ان يقول لم لا يجوز ان يكون اللام للعهد والجمع على حقيقته باعتبار عهديته وحضوره في الذهن فتكون اللام معرفة والجمعية باقية من كل وجه لابطال الكلام على تقدير ان لا يكون هناك معهود لانا نقول تعذر عدم المفهوم الذهني تقدير باطل لان كل لفظ علم مدلوله حاصل تعريفه باعتبار القصد الى بعض الافراد من حيث انها حاضرة في الذهن فلا يصح [illegible] تعريف العهد الذهني في شيء من الصور المذكورة فالصحيح في اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بموقع الكلام كقوله تعالى لا يحل لك النساء وقولهم فلان يركب الخيل

قوله وهذا معنى كلام فخر الاسلام عبارته ان قال لا اتزوج النساء ولا اشتري الثياب يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا جمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا ابقيناه جمعا الغينا حرف العهد اصلا وان جعلناه جنسا بقي حرف اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع في الجنس من وجه فكان الجنس اولى

قوله فعلم من هذا الاستشهاد انه يحمل الجمع على الجنس مجازا وعلى العهد والاستغراق حقيقة ولا يسوغ الحمل على الجنس الا عند تعذر الاحاد وكذا لو قال المعنى بعض ما في يدي من الدراهم لا يستغرق فيه الزوما ثلاثة دراهم ولو حلف لا يكلم الايام او الشهور يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه امكن العهد فلا يحمل على الجنس ولهذا قالوا في قوله تعالى لا تدركه الابصار ان الاستغراق دون الجنس وان المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم اعني نفي الشمول

قوله [illegible]

حسن جلبي

حسن جلبي

قوله [illegible]

حسن جلبي

حسن جلبي

حسن جلبي

رفع الايجاب الكلي فيكون سلبا جزئيا لا يقال كما ان الجمع المعرف باللام في الاثبات لا يجاب الحكم لكل فرد كذلك هو في النفي لسلب الحكم
عن كل فرد كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد ان الله لا يحب الكافرين ان الله لا يهدي القوم الفاسقين لانا نقول يجوز
ان يكون ذلك باعتبار انه للجنس والطبيعة في النفي يعم وقد يجاب عن الآية بانها لا تعم الاحوال والافراد بانا لا نسلم ان الجنس
اخص من الزوجية فلا يلزم من نفيه نفيها قوله لصحة الاستثناء كقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك فان
قيل صحة الاستثناء متوقفة على العموم فاثبات العموم بها دور قلنا يثبت العموم بموقوع الاستثناء في الكلام من غير تفكر فيكون مستدلا
بالاستعمال والاجماع قوله ويختلف فما يجمع المنكر لا يشمل في عمومه بعض انظام جمع من المسمى شمولا انما المختلف في العموم بوصف
الاستغراق فالاكثرون على انه ليس بعام لان رجالا في الجموع كرجل في الوحدان يصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد
على سبيل البدل وبعضهم على انه عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس
لو لم يكن للاستغراق لكان البعض ولا قائل به اذ لا نزاع في صحة اطلاقه على الكل حقيقة ولان حمله على ما دون الكل اجمال لاستواء
جميع المراتب في معنى الجمعية فلا بد من الحمل على الاقل لتيقنه وعلى الكثير كثرة فائدة وهذا اقرب لان الجمعية بالعموم والشمول انسب
ولانه قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فحمله على الاستغراق حمل على جميع حقائقه فكان اولى والجواب عن الاول
ان لا نسلم انه استثناء بل صفة ولو كان استثناء لوجب نصبه وعن الثاني ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار
عدمه ليلزم البعضية بل هو للقدر المشترك بين الكل والبعض وعن الثالث والرابع ان اثبات القدر بالترجيح على ان الحمل
على القدر المشترك ابهام كما في رجل لا اجمال اذ يعرف ان صدقه جمع من الرجال وان لم يعلم تعيين عدده وما ذكر من الجمع
بين الحقائق ان اريد به انه موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة ليكون مشتركا فهو ممنوع وان اريد انه موضوع للقدر المشترك لم يمنع
الصدق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو قول بعدم الاستغراق قوله وهذا المفرد المحلى باللام قد سبق ان المعرف باللام
اذا لم يكن للعهد الخارجي فهو للاستغراق الا ان تدل القرينة على انه لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق
او للعهد الذهني كما في اكلت الخبز وشربت الماء فانه للبعض الخارجي المطابق للعهد الذهني وهو الخبز والماء
القرينة التنصيص انه يؤكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم كذا ذكره المحققون والمصنف جعله لتعريف الماهية فكانه اراد
بالعهد الذهني المقدم على الاستغراق عالم يسبق ذكره كقولهم للغلام وقد دخلت البلد وتعلم ان فيه سوقا اد
خل السوق اشارة الى سوق البلد وضلة عند المحققين معهود خارجي لكونه اشارة الى سوق معين قوله لكون الكلام
ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وقوله تعالى السارق والسارقة اي الذي سرق والتي سرقت فيه بالمثالين
على ان المراد باللام هنا اسم من حرف التعريف واسم الموصول مع ما في المثال الاول من الدليل على كون الصفة للعموم قوله
وسماه اي من الفاظ العام النكرة الواقعة في موضع ورد فيه النفي بان يتسبب عليها حكم النفي فيلزم العموم ضرورة ان
انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفي الى الوصف فلا تعم
مثل ما في الدار رجل بل رجلان اما اذا كانت مع من ظاهرة او مقدرة كما في ما من رجل او لا رجل في الدار فهو للعموم
قطعا ولذا قال صاحب الكشاف ان قراءة لا ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوز واستدل المصنف على كون النكرة
المنفية بالنفي والاجماع اما الاول فلان قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا استفهام تقريري تعجيبي
بمعنى انزل الله التوراة على موسى وانعم عظيم فيه بذلك فهو ايجاب الجزئي باعتبار ان خلق الحكم بمفرد معين من النفي وخلق
بعض افراده ضرورة وقد فسر به الزام اليهود ورد قولهم ما انزل الله على بشر من شيء فيجب ان يكون ما انزل الله

على واحد

على واحد من البشر بقياس من الكتب على انه مقلب كلي المستقيم مرده بالايجاب الجزئي اذ الايجاب الجزئي لا ينافي السلب الجزئي
مثل انزل بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعضهم وانما قال الايجاب والسلب دون الموجبة
والسالبة لان الكلية والبعضية هنا ليستا في جانب المحكوم عليه بل في جانب متعلقات الحكم واما الثاني
فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكان معبود بحق لما كان اثبات
الواحد الحق تعالى وتقدس توحيدا ولا اشارة الى هذا التقدير من قال وكلمة التوحيد دون ان يقول ولقولنا لا اله
الا الله او لصحة الاستثناء فان قلت لما فسرت الاله بالمعبود بحق لزم استثناء الشيء عن نفسه لان الله ايضا
اسم للمعبود بحق على ما صرحوا به قلت معناه ان علم للمعبود بالحق الموجود الباري العالم الذي هو فرد خاص من مفهوم
الاله لا انه اسم لهذا المفهوم الكلي كالانسان ثم لا يخفى ان الاستثناء هنا بدل من اسم لا على المحل والخبر محذوف
اي ان المراد الاستثناء من جهة المعنى والا فهو بدل من اسم لا والمعنى لا اله موجود او في الوجود الا الله فان قلت
هذا قد يستلزم الامكان ونفي الامكان يستلزم نفي الوجود من غير عكس قلت لان هذا مرد تخطا المشركين في اعتقادهم تعدد
الالهية في الوجود ولان القرينة وهي نفي الجنس انما تدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفي الهية
غيره لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يكون الاستثناء مفرغا موقع الخبر لان المعنى على نفي الوجود
لا عن الهية سوى الله تعالى لا على نفي صفاته عن كل اله قوله والنكرة في موضع الشرط يريد ان الشرط في مثل
ان فعلت فعبيدي حر اراد انه طالق للتعميم على تحقيق نقيض مضمون الشرط فان كان الشرط صفة فمثاله ضربت
رجلا فكذا فهو من الفتح بمعنى قولك والله لا اضرب رجلا وان كان صفة فمثاله ان لم اضرب رجلا فكذا فهو من الحمل
بمعنى قولك والله لاضربن رجلا ولا شك ان النكرة في الشرط المثبت خاص يفيد الايجاب الجزئي فيجب ان يكون في جانب
النقيض العموم والسلب الكلي والنكرة في الشرط المنفي عام تفيد السلب الكلي فيجب ان يكون في جانب النقيض الخصوص
والايجاب الجزئي فظهر ان عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم النكرة في موضع النفي قوله وكذا النكرة الموصوفة بصفة
عامة وهي التي لا تختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة كما اذا حلف لا يجالس الا رجلا يدخل دارك وحده فقبل كل فرد فان
هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد واستدل المصنف على عمومها بوجهين الاول انه استعمل فيه قوله تعالى وعبد مؤمن خير من
مشرك وقوله مؤمنة خير من مشركة يستعملها اذن للقطع بان هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن وكل مؤمنة وبيان
قوله تعالى وعبد مؤمن وقع في معرض التعليل للنهي عن نكاح المشركين وهو عام لما ذكرنا من ان الجمع المعرف باللام عام
في النفي والاثبات فيجب عموم العلة ليلايم عموم الحكم وفي هذا اشارة الى الرد على من زعم ان عموم النكرة الموصوفة
مختص بغير الخبر او بكلمة اي او بالنكرة المستثناة من النفي اما ان تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر مع موضوعه
او لم يذكر مشعر بان ما اخذ اشتقاق الوصف عليه لذلك الحكم فيعم الحكم بعموم علته وهذا مراد من قال الصفة في الموضوع
كشيء واحد فعمومها عموم دليل على هذا الاصل انه لو حلف لا اجالس الا رجلا عالما ولا رجلا جاهلا ولا غير ذلك
يحنث بمجالسة رجلين ولو حلف لا يجالس الا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة عالمين وكثير وقد يقال في بيان ذلك ان
الاستثناء ليس بمستقل بحكمه انما يؤخذ من صدر الكلام وهذه النكرة في صدر الكلام عامة لوقوعها في سياق
النفي لان المعنى لا اجالس رجلا عالما ولا رجلا جاهلا ولا غير ذلك الا رجلا عالما ولا يخفى ان هذا البيان جار
بعينه في مثل لا اجالس الا رجلا والوجه ما اشار اليه شمس الائمة حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة

ان الاستثناء ولا ورد عدم غير ذلك في

بالاستثناء باسم التخصيص فيتناول واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيخص فرد النوع
بصيرورته مستثنى وتحقيق ذلك ان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا اجالس الا رجلا معناه لا
رجلا واحدا فيحتمل مجالسة رجلين الا ان قد ينضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها الى مجرد الجنسية دون
الوحدة فلا يختص بعض الافراد كما اذا وصفت بصفة عامة والحكم مما يصح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك
الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف الا ان القرينة لا تنحصر في الوصف المقطع بان القصد منه مثل ثمرة خير من جرادة وكم
رجلا لا امرأة الجنس دون الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بانه لا عموم في مثل لقيت رجلا عالما وواقد لا اجالس
رجلا عالما وحصل الغرض بمجالسة واحد فالحاصل ان النكرة في غير موضع النفي قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه
يكثر في النكرة الموصوفة بوصف عام قوله خاص من وجه عام من وجه فان قلت قد مر فيما سبق بان اللفظ الواحد
لا يكون خاصا وعاما من حيثيتين قلت ليس المراد بالخاص ههنا الخاص الحقيقي اعني ما وضع لكثير محصور او واحد
بل الاضافي اي يكون مثلا ولا لبعض ما تناوله لفظ آخر لا بعموم فيكون اقل تناولا بالاضافة اليه وهو معنى
خصوصيته وهذا كما قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون وارادات الاحمال ان كلا منها بالنسبة الى الآخر خاص
من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب اذ التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما
كما يطلق العام على اللفظ بمجرد تعدد مسمياته مثل العشرة قوله والنكرة في غير هذه المواضع اي النفي والشرط المثبت
والموصوف بصفة عامة تخص لانها موضوعة للفرد فلا تعم الا بدليل يوجب العموم ولا يخفى ان النكرة المصدرة بلفظ
كل اكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس وقولهم ثمرة خير من جرادة
في هذه المواضع مع انها عامة ثم النكرة اذا كانت خاصا فان وقعت في الانشاء فهي مطلقة تدل على نفس الحقيقة
من غير تعرض لامر زائد وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات كقوله
ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة فانه انشاء للامر بمنزلة صيغ العقود مثل بعت واشتريت واذا وقعت في الاخبار
مثل رأيت رجلا فهي لاثبات واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التعيين عند السامع وضبطه مقابلا
للقطع بان معنى ان تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة
وكان المراد ان ذلك ليس بلازم بل يجوز ان يراد به نفس الحقيقة او فرد منها او ما صدق هي عليه واحدا كان
او كثيرا ولهذا فسرهم المحققون بالشائع في جنسه بمعنى انه بحسبه محتملة لخصوص كثيرة مما يندرج
تحت امر مشترك من غير تعيين واما النزاع في عموم النكرة في الانشاء والجمع فالحق ان لفظ الكل يدل
بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل اعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفي مثل ان تذبحوا
بقرة ذبح كل بقرة وفي مثل فتحرير رقبة تحرير كل رقبة بل المراد الصرف الى كل فقير كان وكذا المراد ذبح بقرة
اي بقرة كانت وتحرير رقبة اي رقبة كانت فان سمي مثل هذا عاما فعام والا فلا على انهم جعلوا مثل من
دخل هذا الحصن او اكله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك والا فلا
وجه للعموم قوله واذا اعيدت نكرة لما انجر الكلام الى ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص اردفه بما يختص
من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثاني غير الاول والمعرفة بالعكس والكلام فيما اذا اعيد اللفظ الاول اما على
كيفيته من التنكير والتعريف او بدونها وح يكون طريق التعريف هو اللام او الاضافة فيصح اعادة المعرفة

نكرة

نكرة او معرفة بعين او تفصيل ذلك ان المذكور اولا اما ان يكون نكرة او معرفة وعلى التقديرين اما ان يعاد
نكرة او معرفة بعين اربعة اقسام وحكمها ان ينظر الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا كان المناسب
هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا في الذكر وان كان معرفة فهو الاول حملا له على المعهود الذي هو الاصل
في اللام والاضافة وذكر في الكشف انه ان اعيدت النكرة نكرة فالثاني مغاير للاول الا في عينه لان المعرفة تستغرق
الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلا في الكل سواء تقدم او اخر ومثل لاعادة المعرفة نكرة بقوله تعالى
فعصينا عن بعض ذلك وقلنا القوم اضواء عسى الايام ان يرجعن قوما كالذين كانوا مع القطع
بان الثاني عين الاول وفيه نظر اما اولا فلان التعريف لا يلزم ان يكون للاستغراق بل العهد هو الاصل وعند
تقدم المعهود ولا يلزم ان تكون النكرة عينه واما ثانيا فلان معنى كون الثاني عين الاول ان يكون المراد به
هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك واما ثالثا فلان اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثاني للاول
كثير في الكلام قال الله تعالى ثم اتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب انزلناه وقال تع اهبطوا بعضكم
لبعض عدو وقال ورفع بعضكم فوق بعض درجات الى غير ذلك واعلم ان المراد ان هذا هو الاصل عند
الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد يعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء
اله وفي الارض اله وقالوا لولا انزل عليه اية قل ان الله قادر على ان ينزل اية ثم جعل من بعد ضعف
قوة ضعفا وشيبة يعني قوة الشباب وضده باب استوكيد اللفظي وقد يعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله
تعالى وهذا كتاب انزلناه اليك الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد يعاد المعرفة
معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد يعاد المعرفة
نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم الله واحد ومثله كثير في الكلام كقولهم هذا العالم علم كذا وكذا وقلت
فرأيت دارا كذا وكذا وفي بيت الحماسة فكذلك في اوصيهم يعني ان المعرفة مثل النكرة في حالتي الاعادة
معرفة والاعادة نكرة في انها ان اعيدت معرفة كان الثاني هو الاول وان نكرة كان غيره ولما كان هذا مما يختص
محتمل عكس ذلك بان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة فالثاني مغاير للاول كالنكرة اذا اعيدت
نكرة وان اعيدت نكرة فالثاني هو الاول كالنكرة اذا اعيدت معرفة في الثاني مغاير للاول فسر في الشرح هذا كما
دفعا لذلك الوهم قوله لن يغلب عسر يسرين منقول عن ابن عباس ابن مسعود رضي الله عنهما وروي عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين وذلك يدل
على ان الثاني مغاير للاول في النكرة بخلاف المعرفة فتكيير اليسر التفخيم او للافراد وتعريف العسر للعهد اي العسر الذي
انتم عليه او الجنس الذي يعرفه كل احد فيكون اليسر الثاني مغايرا للاول بخلاف العسر وقال بعض الاسلام فيه نظر اما اولا
ووجهه بان الجملة الثانية هي تاكيد للاولى لتقريرها في النفس وتمكينها في القلب لانها تكرير صريح لها فلا يدل
على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا على ان معه كتابين فاشار اليه المصنف بقوله والاصح
ان هذا تاكيد قوله وان اقر بالف يعني لو ادار صكا على الشهود فاقر عندهم مرتين او اكثر بالف في ذلك
الصك فالواجب الف واحد اتفاقا لان الثاني هو الاول لكونه مقرا بالمال الثابت في الصك والسبب
ان لم يقيد بالصك بل اقر بحضرة شاهدين بالف في مجلس ثم في مجلس اخر بحضرة شاهدين بالف

من غير بيان للسبب فعند ابي حنيفة رحمه الله يلزم الفان بشرط مغايرة الشاهدين الآخرين للاولين في رواية
وبشرط تغايرهما في رواية وهذا بناء على ان الثاني غير الاول كما اذا كتب الى فلان كتابا واشهد على كل كتاب شاهدين
وعندهما لم يلزمه الا الف واحد لان الف على ان تكرار التاكيد الحق بالزيادة فتقف الشهود وان اتحد المجلس فالملزم الف
واحد اتفاقا على تخريج الكرخي لان المجلس جامع في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها في حكم كلام واحد وانما قيدنا بكلمة
الاقرار وبكونه عند شاهدين لانه لو اقر بالف عند شاهد والف عند شاهد اخر او بالف عند شاهدين والف عند
القاضي فالملزم الف واحد اتفاقا كذا في المحيط بقي صور ثلاث احدها ان يقر عند شاهدين بالف منكر ثم في مجلس
اخر عند شاهدين بالف صفة بما في الصك وينبغي ان يكون الواجب الفا واحدا اتفاقا لان النكرة اعيدت معرفة
فينبغي ان يكون الثاني عين الاول والاخريان يقر بالف صفة بما في الصك عند شاهدين ثم في مجلس اخر بالف منكر عند
شاهدين وتخريج المصنف فيما انه يجب ان يكون اللازم عند ابي حنيفة رحمه الله عليه الفين بناء على انها معرفة اعيدت
نكرة فيكون الثاني مغايرا للاول قوله وضعها اي النكرة ثم بالصفة يريد انها باعتبار اصل الوضع للخصوص والقصد الى الفرد
كساير النكرات والخاتم بعموم الصفة كما سبق في لا يكلم الا رجلا عالما وتنكيرها حال الاضافة الى النكرة ظاهر واما
عند الاضافة الى المعرفة فمعناها انها لواحد مبهم يصلح لكل واحد من الاحاد على سبيل البدل وان كانت معرفة بحسب اللفظ
والمراد بوصفها الوصف المعنوي لا النعت النحوي فلا تكون الجملة بعدها قد تكون خبرا او صلة او شرطا وقد مر صوابه في قوله
ليبلوكم ايكم احسن عملا انها نكرة وصفت بحسن العمل وهو مام فعلت بذلك مع ان لا خفاء في انها مبتدا وحسن
عملا خبره والاظهر ان علوها بحسب الوضع للعموم انظاهر بين اعتق عبدا من عبيدي وخل الدار واعتق ابن عبيدي
وخل الدار والكلمة دال على خصوصها بقرينة الفرد ايم مثلا في الرجال اخاكم وبعجة الجواب بالواحد مثل زيدا وعمرا
منبعثا بحرباء ذلك في كثير من كلمات العموم مثل من وما وغيرهما قوله فان قال لعبيده ضربكم فهو حر فضربوه
جميعا معا او على الترتيب عتقوا جميعا وان قال لعبيده ضربته فهو حر فضربهم جميعا لا يعتق الا واحد منهم وهو
الاول ان ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم والا فالخيار الى المولى لان تزول العتق عن جهته ووجه الفرق ان وصف في الاول
بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع عن الوصف لان الضرب انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التي تناولها ان قرانا فلم يعتقوا
جميعا ولا واحد منهم فيما اذا قال ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر والخشبة مما يطيق حملها واحد فحملوها معا لان الشرط هو حمل
الخشبة بكلها ولم يحملها واحد منهم حتى لو حملوها على التعاقب يعتق الكل واما اذا كانت الخشبة مما لا يطيق حملها
واحد فحملوها معا عتقوا جميعا لان المقصود هنا صيرورة الخشبة محمولة الى موضع حاجته وهذا يحصل بطلق حمل الحمل
من كل واحد منهم وقد حصل بخلاف الصورة الاولى فان المقصود معرفة جلادتهم وذلك انما يحصل بحمل الواحد منهم
تمام الخشبة لا مطلق الحمل لكن ينبغي ان يعتق الكل اذا حملوها على التعاقب كما في ان عبيدي ضربكم قوله وهذا الفرق
مشكل من جهة النحو لانه ان اريد بالوصف النعت النحوي فلا نعت في شيء من الصورتين اذ الجملة صلة او شرط لان
اياما مبهما موصول او شرط باتفاق النحاة وان اريد الوصف من جهة المعنى فهو موصوف في الصورتين لانها كما وصفت
في الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت في الثانية بالمضروبية له والقول بان الاول وصف والثاني قطع عن الوصف
بحكم الايرى ان يوما فيما اذا قال والله لا اقربكما اليوم اقربكما فيه عام لعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم
واجاب صاحب الكشاف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد بشخصين

بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقيقة فيجوز ان يصير اليوم عاما به وايضا المفعول به فضلة ثبت ضرورة فيتقدر
بقدرها فلا يظهر اثره في التعميم بخلاف المفعول فيه فانه صريح به وقيد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان
من التلازم وفيه نظر اما اولا فلان الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار هو وصف له وتعلق بالمفعول به
في التسمية والوجود جميعا والى المفعول فيه في الوجود فقط فاتصاله بالاول اشد واثر المفعول به هنا انما هو ربط
الصفة بالموصوف لا في التعميم وكونه ضروريا لا ينافي الربط والوسط فالفاعل ايضا ضروري فينبغي ان لا يظهر اثره
في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة بل يؤكدها قوله وهذا فرق آخر تقرير المعنى حاصله ان ايا الواحد منكر في الصورة
الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا اولوية
واحد منهم دون الغير وفي الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب من بيان الكلام لتخيير المخاطب في تعيينه فتحصل الاولوية
في تعيينه وتثبت الواحد من غير عموم ظاهرا لا معنى لتخيير الفاعل في الصورة الاولى لانه انما يعقل في متعدد ولا تعدد في المفعول
وهذا الفرق ايضا مشكل اما اولا فلان الصورة الثانية قد يكون بحيث لا يتصور فيها التخيير مثل اي عبيدي وطلقته وانت
في نفسي فانه لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض او يعتق كل واحد لما ذكرنا في الصورة الاولى
بعينه لجواز ان يعتبر كل منفردا بالمضروبية واما ثانيا فلانا لا نسلم في الصورة الاولى عدم اولوية
البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد لما ذكرنا في الصورة الاولى
ويكون الاختيار للمولى كما في الصورة الثانية وكما اذا قال اعتقت واحدا من عبيدي فانه لا يصح ان يقال لو لم يعتق عتق
كل واحد وليس البعض اولى من البعض يلزم بطلان الكلام بالكلية لجواز ان يكون الكلام لاعتاق واحد مبهم ويكون خيار التعيين
الى المولى فان قلت كون الواحد انما يصح في المضاف الى المعرفة مثل اي الرجال واي الرجلين واما اذا اضيف الى النكرة
فقد يكون الاختيار مثل اي رجلين ضربا بالواو الجمع مثل اي رجال ضربوك قلت مراده المضاف الى المعرفة لان الكلام فيما
عبيدي ضربك او ضربته قوله ومنها ما تكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة والاوليان يعمان ذوي العقول
لان من جاني فله درهم اي جاني زيد او جاني عمرو وهكذا الى جميع الافراد وفي الدار اي زيد في الدار ام عمرو
الى غير ذلك فتدل في الصور تين الى لفظ من منطقا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر واما الاخريان فقد يكونان
للعموم وشمول ذوي العقول وقد يكونان للخصوص وارادة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم
من ينظر اليك بجمع الضمير اجراء له نظرا الى المعنى والتلفظ فانه وان كان خاصا للبعض الا ان البعض مندرج تحت
مجموع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع من المسميات قوله يعتقهم الا واحدا هو
اقربهم اي وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى وذلك لان استعمالهما في التبعيض هو الشائع
اكثر حيث يكون مجرورها اسما ظاهرا فتحمل عليه ما لم توجد قرينة تؤكد العموم وترجح البقاء كما في من شاء من
عبيدي فهو حر بقرينة اضافة المشيئة الى ما هو من الفاظ العموم وكقوله تعالى فاخذوا من شئتم منهم وقوله تعالى
شربن من شئتم فهو من بقرينة قوله واستغفر لهم وقوله ذلك ادنى ان تقر اعينهما فانها ترجح العموم وكون

من طلبيات فحصل الفرق بين من شاء من عبيدي وبين من شئت من عبيدي ان في الاول قرينة دالة على ان من للتبعيض دون
التبعيض بخلاف الثاني وقد يقال ان العموم هنا لعموم الصفة والمشيئة صفة الفاعل دون المفعول ولو سلم فالمفعول عتقه
لا كلية من وضعه ظاهر وبينهما فرق آخر تفرد به المصنف وتقريره ان من تشمل التبعيض والجميع والتبعيض متيقن ثابت على التقديرين
ضرورة وجود البعض من ضمن الكل وان ارادة الكل محتملة فتحمل من على التبعيض اخذا بالمتيقن المقطوع وترك المحتمل المشكوك وفي
من شاء من عبيدي امكن الحمل على عموم من وتبعيض شيء بان يعتق كل واحد لانه لما علق عتق كل شيء مع قطع النظر عن الكل
كل من شاء العتق ايضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي فان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط من التبعيض
بالكلية وهذا ظاهر على تقدير تعلق المشيئة بالكل دفعة لان من شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد ويمكن الجواب بان تعلق المشيئة
اثر ترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد ويمكن الجواب بان تعلق المشيئة
بكل على الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر من اعتاق الكل تعلق المشيئة بالكل فلا بد من اخراج البعض ليتحقق التبعيض
وهذا نظير ان البعضية التي ندعيها ثبت هي البعضية المجردة المنافية للكلية لا البعضية التي هي اعم من ان تكون في ضمن الكل او
بدونه وح لا يسلم ان التبعيض متيقن وهو ظاهر قوله وهذا ما فيه من غير اعتلال وهذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرون على انه يعم اعتلالا
وغيرهم فان قيل فقد قال تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن يجب قراءة جميع ما تيسر عملا بالعموم كما في قولهم ان كان ما في بطنك
غلاما فانت حر قلنا نباء الامر على التيسر دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب
متعسرا قوله وقد مر وجهاهما اما وجه قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى فهو ان ما عام ومن للبيان والثلث جميع عدد
الطلاق المشروع واما وجه قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى فهو ان من للتبعيض فيجب ان يكون ما شاءت بعض الثلاث قوله
وهما حكما ان ليس المراد انهما لا يفيدان التخصيص اصلا لان قوله تعالى والله خالق كل شيء وقوله تعالى وآتيت من كل شيء
مخصوص على ما سبق بل المراد انهما لا يفيدان خاصيتين بان يقال كل رجل او جميع الرجال والمراد واحد بخلاف سائر ادوات
العموم على ما سبق في المعرف باللام ومن وما وذكر شمس الائمة وفخر الاسلام ان كلمة كل تحتمل الخصوص بقرينة من كما اذا قال كل
من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل للاول خاصة لاحتمال الخصوص في كلمة كل فانها اذا اريد بها
الفرد السابق وهذا الوصف تحقق فيه دون من دخل بعده وقد جعل المصنف مثل ذلك من العموم الذي يكون افراده متغايرة
على سبيل البدل قوله فان دخل الكل يعني اذا اضيف لفظ كل الى النكرة فهو لعموم افرادها واذا اضيف الى المعرفة فللعموم اجزائها
فيصير كل رجل شبيه هذا الرغيف بخلاف كل الرجال ويصير كل الرجال بمجلس هذا المجلس بخلاف كل رجل قوله فدخل عشرة
معا وانما قال ذلك لانهم لو دخلوا متعاقبين فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس داخلا اولا فكونه مسبوقا
بالغير وهو الاول السابق الغير المسبوق قوله فلكل واحد من العشرة الداخلين معا اي بالنسبة الى المتخلف الذي يفرض
دخوله بعد فتح الحصن وذلك لان الداخل اولا يجب ان يعتبر اضافته الى الداخل ثانيا لا الى من ليس بداخل اصلا قوله
بخلاف من دخل لو قال من دخل هذا الحصن اولا فله الف فدخله عشرة معا لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء لانه
ليس عموم من على سبيل الانفراد بل عموم الجنس وهنا لم يتحقق احد دخلا اولا لا يجوز ان يجعل من استعارة
عن الكل او الجميع ليكون لكل منهم او لمجموعهم نفلا واحدا لان عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع قصدا
وعموم من اذا فيت صورة ابهامه كالنكرة في موضع النفي فلا مشاركة فتصح الاستعارة قوله وهنا فرق آخر
حاصله ان الاول هو السابق على جميع ما عداه وهو بهذا المعنى لا يتعدد وعند اضافة الكل اليه يجب ان يكون مجازا

وتعاقب يتعلق الحكم على الاول
سواء كان بعضها مع بعض
او منفردا عن الباقي
اي الحصن فاذا قيل بالاول
تعين ان يراد به فرد واحد
لانه حكم الفرد السابق
وحمل المحتمل على الحكم الاتم
فلا يستحق المجموع
نفلا حسن جلبي

لتسابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ما عداه او لا لكن الجميع غير متعدد فيصح اضافة الكل الافرادي اليه فعلى هذا يجب
ان يكون من نكرة موصوفة اذ لو كانت موصولة وهي معرفة لكان تشمل الاجزاء بمعنى كل الرجال الذين يدخلون
هذا الحصن فلم كذا فيجب ان يكون للجميع نفلا واحدا وفي هذا الفرق نظر لانه يقتضي ان يكون في صورة الموصولة
فرادى ان يستحق كل واحد منهم غير الاخير نفلا لدخوله تحت عموم هذا المجاز اعني السابق بالنسبة
الى المتخلف وليس كذلك لنظر يجهم بان النفل للاول خاصة ويمكن الجواب بان قيد عدم المسبوقية بالغير مراد
فلا يصدق الا على الاول خاصة ومما يجب التنبيه له ان اولا هنا خلاف بعض قبله وليس من اوصاف الداخلين
فكان المراد بقولهم الاول اسم للفرد السابق اي الداخل اولا ضمنا ايضا لذلك قوله فان قال جميع من دخل
هذا الحصن اولا اعلم ان المشهور ولا النفل في مسائل تقييد دخول الحصن بقيد الاولية اما ان يكون مذكورا
بجر ولفظة من او مع اضافة الكل او الجميع اليه وعلى التقادير الثلث اما ان يكون الداخل واحدا او متعددا
معا او على سبيل التعاقب تصير ستة فان كان الداخل واحدا حفظ فله كمال النفل في الصور الثلث اما في
من دخل وكل من دخل فظاهر واما في جميع من دخل فلان هذا التنصيص للتشنيع والمبالغة
فكما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان المبالغة في ذلك اقوى وان كان الداخل متعددا
فان دخلوا معا فلا شيء لهم في صورة من دخل وكل واحد نفل تام في صورة كل من دخل والجميع نفلا واحدا
في جميع صورة من دخل لان لفظ جميع للاحاطة على صفة الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول
على سائر الناس بخلاف كل فان عمومه على سبيل الانفراد كما مر وان دخلوا على سبيل التعاقب فالنفل للاول
منهم في الصور الثلث اما في من وكل فظاهر واما في الجميع فلانه يجعل مستعارا لكل لقيام الدليل على استحقاق
الواحد وهو ان المبالغة في دخوله وحده اقوى فهو بالنفل احرى كذا ذكره فخر الاسلام واعترض عليه
بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بعموم الجميع ولو دخلوا
فرادى استحقه الاول منهم عملا بمجازه كما اذا لم يدخل الا واحد منهم واجيب بانهم ان دخلوا معا
يحمل الكل على الحقيقة وان دخلوا فرادى او دخل واحد فقط يحمل على المجاز ورده صاحب الكشاف
والمصنف بان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع وهنا
قد تحقق الجمع في الارادة ليصح الحمل تارة على حقيقة الجمع واخرى على مجازه كما يقال اقتل
اسدا ويراد سبع او رجل شجاع حتى يعد تمثيلا بانهما كانا اذا لو اريد حقيقة الجمع لم يستحق
الفرد ولو اريد مجازه لم يستحق الجمع نفلا واحدا بل يستحق كل واحد نفلا تاما كما اذا
صرح بلفظ كل فلدفع هذا الاشكال اورد المصنف كلاما حاصله ان الجميع هنا ليس في صفاء الحقيقي
حتى يتوقف استحقاق النفل على صفة الاجتماع للقرينة المانعة عن ذلك وهو ان هذا الكلام للتشنيع
والتحريض على الدخول اولا على ما ذكرنا وليس ايضا مستعارا بمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق كل
واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او
جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وهذا المعنى بعينه معنى كل من دخل اولا
لان معناه ان السابق يستحق النفل وان لو كان جماعة كان لكل واحد من احاد الجماعة كمال النفل فصار

لسابق

بجميع ثم دخل او لا مستمرا لبعض معنى كل من دخل او لا فان قولنا كل الاثنين يدل على امرين معنيان مدلولا المجموع
الامرين اذ ليس كل واحد منهما مدلولا على حدة حتى يكون مشتركا بينهما فان قلت فالامر الاول هو استحقاق الشفعة
الشفيل سواء كان واحدا او جماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام الشفيل وهنا قد اعتبر
ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الامر الاول قلت عدم استحقاق كل واحد تمام الشفيل ليس من جهة انه معتبر
في المعنى المجازي بل هو من جهة انه دليل على الاستحقاق والحكم لا يثبت بالدليل فقوله لا يراد المعنى الحقيقي
اي اعتبار وصف الاجتماع ولهذا يستحق الواحد ولا الامر الثاني اي استحقاق كل واحد تمام الشفيل عند الاجتماع لهذا
كان المجموع الداخلين معا مثل واحد وقوله حتى لو حلف جماعة تفريع على عدم ارادة المعنى الثاني واعلم انهم لما حملوا
الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال الشفيل ثابتا بدلالة النص لكن قوله صلى الله عليه وسلم بخبر محل
النزاع على ما صرح به في اصول الشافعية انه اذا حكى الصحابي فعلا من افعال النبي صلى الله عليه وسلم بلفظ
العموم مثل نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار على يكون عاما ام لا فذهب بعضهم الى عمومه لان الظاهر
من حال الصحابي العدل العارف باللغة انه لا ينقل العموم الا بعد علمه بتحققه وذهب الاكثرون الى انه لا يعم لان الاجماع
انما هو بالحكم لا الحكاية والعموم انما هو في الحكاية لا الحكم ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة والمنقول
مثل لذلك بقول الصحابي صلى الله عليه وسلم دخل الكعبة ولا يخفى انه لا يكون من محل النزاع الا على تقدير عموم
الشفيل المثبت في الجهات والازمان والصحيح انه لا عموم له لان الواقع انما يكون بصفة معينة وفي زمان معين
وغيره انما يلحق به بدليل من دلالة النص او القياس او نحو ذلك ثم رد تمثيلهم لذلك بمثل قضى بالشفعة
للجار بانه ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث بمعناه والوسلم فلفظ الجار عام وفيه نظر اما اولا فلان مدلول
الكلام ليس الا الاخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا واما ثانيا
فلان عموم لفظ الجار لا يفيد بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون حكاية الصحابي بلفظ عام واما ثالثا فلانه جعله
بمنزلة قول الصحابي قضى النبي صلى الله عليه وسلم بالشفعة للجار غير صحيح جدا سلم كون حكاية الفعل ضرورة
ان الفعل اعني قضاءه بالشفعة انما وقع في بعض الجيران بلفظ جار معين فان قيل يجوز ان يقع حكمه
بصيغة العموم بان يقول مثلا الشفعة ثابتة للجار قلنا فح يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل والتقرير
بخلافه قوله اللفظ الذي ورد بعد سؤال او حادثة يعني يكون له تعلق بذلك السؤال او الحادثة وح ينحصر الاقسام
في الاربعة المذكورة لامتناع ان يكون اللفظ قطعا في الابتداء لا يحتمل الجواب ويعني بغير المستقل ما لا يكون
كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال او الحادثة مثل فانها معتبرة لما سبق من كلام موجب او منفي استفهاما
او خبرا وبل فانها مختصة بايجاب النفي السابق استفهاما او خبرا فعلى هذا لا يصح بل في جواب كان
لي عليك كذا ولا يكون ثم في جواب ليس لي عليك كذا اقرارا الا ان المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى
يقام كل منهما مقام الاخر ويكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي استفهاما وخبرا قوله حملا للزيادة على الافادة
يعني لو قال ان تغديت اليوم فكذا في جواب قائل تغدى تجعل كلمة مبتدا حتى يحنث بالتغدي في ذلك
اليوم ذكره الشارح المدعو الوا وغيره صريحا وبدونه لان في حمله على الابتداء اعتبار الزيادة الملفوظة الظاهرة
والغاء الحال المبسطة وفي حمله على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال والله اعلم

بحقيقة الحال

بحقيقة الحال . صدقة ديانة لانه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه قوله الخاص بالعموم
اللفظ لا بخصوص السبب لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي قصره
عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة من غير قصر لها
على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ وذلك كآية الظهار نزلت في خولة امرأة اوس بن الصامت وانه
الصامت في هلال بن امية وابي بن كعب في سرقة رداء صفوان او في سرقة المجن وكقوله صلى الله عليه وسلم ايما اهاب دبغ
فقد طهر ودرعي شاة ميتة وقوله صلى الله عليه وسلم خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غلب لونه او طعمه او ريحه
ترك جوابا لسؤال عن بئر بضاعة فان قيل لو كان عاما للسبب وغيره فلماذا تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لان نسبته
الى جميع الافراد على السوية وان كان لشمول السبب فائدة ولما طابق الجواب السؤال لانه عام والسؤال خاص اجيب
عن الاول بانه يجوز ان يكون بعض افراد العام يعلم دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص بدليل منفصل
عليه وعن الثاني بان فائدة نقل السبب لا تنحصر في خصوص الحكم به بل قد تكون نفس معرفة اسباب نزول الايات
مع الزيادة والانسلام ولا جواب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص فصل ذكر المطلق والمقيد عقيب العام
من غير شمول ولا تعيين والمقيد ما اخرج عن الشيوع بوجه ما كرقبة موصوفة اخرجت عن شيوع المؤمنة وغيرها
وان كانت شائعة في الرقبات المؤمنات وضبط الفصل انه اذا ورد المطلق والمقيد بيان الحكم فاما ان يختلف
حكم او يتحد فان اختلف فان كان احد الحكمين موجب التقييد الاخر كالمطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده
مثل اطعم رجلا وكسى رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد الاخر بالذات مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة
كافرة او بالواسطة مثل اعتق رقبة ولا تملك رقبة كافرة فان نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقه عنه
وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة حمل المطلق على المقيد فان قلت معنى حمل المطلق على المقيد
تقييده بذلك القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم من امثال لان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق الما قيد بالمؤمنة
قلت ثم معناه تقييد المطلق بذلك القيد لكن ان كان المقيد موجبا ايجابا وان كان منفيا فبنفيه وهنا قيد الكافرة
منفي فيقيد ايجاب الاعتاق بنفي الكافرة وهو المؤمنة ونقل عن الصيرفي ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بقيد ما سواه
كان هذا المذكور في المقيد او غيره لانه في مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه ومنه عدم تقييده بقيد ما بدليل انهم ردوا
عليه الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع ان المذكور في المقيد هو المؤمنة لا السلامة وفيه اذ لا يخفى ان الحمل على هذا المعنى
بعيد وسيجيء لنا ايضا اشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد هذا اذا اختلف الحكم وان اتحدا فاما ان يكون
منفيا او مثبتا فان كان منفيا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة كافرة لامكان الجمع بان لا يعتق اصلا ولا يخفى ان هذا الجمع
مع الظاهر لا المطلق والمقيد وان كان مثبتا فاما ان يختلف الحادثة او تتحد فان اختلفت كظهار واليمين والقتل فلا حمل
خلافا للشافعي وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في سبب نحو اذا زنا كان فاجلدوه حمل كوجوب الصاع في صدقة
الفطر بسبب الناس مطلق في احد الحديثين ومقيد بالاسلام في الاخر والا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة
الجماعة فصيام ثلاثة ايام وقراءة ابن مسعود ثلاثة ايام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق موجب

اجزاء غير التتابع لما فقد الامر به والمقيد يوجب عدم اجزاء ما فقد المأمور به وفي هذا المثال اشارة الى الجواب
يقال انكم حملتم المطلق وهو كفارة على المقيد في حادثة اخرى وهو كفارة القتل والظهار حيث شرطتم التتابع في الصوم
بعين ما حملناه على مقيد وارد في هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود فانها مشهورة بمثلها يزاد على الكتاب بخلاف ما اذا
كفر عن ايام افطرها متتابعة في قضاء رمضان فانها شاذة لا يزاد بمثلها على النص والشافعي رضي الله عنه انما لم يشترط
التتابع لانه لا يحمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة فانه قال المتتبع عليه صوم رمضان صلى الله عليه وسلم
في حديث الاعرابي صم شهرين وروي متتابعين قوله ان المطلق ساكت اصحيح من ذهب الى حمل المطلق على المقيد
ولو عند اختلاف الحادثة او جواز الاطلاق والتقييد في السبب بان المطلق ساكت عن ذكر القيد والمقيد ناطق به فيكون اولى لان
السكوت عدم وجوب القول بالموجب فيه يكون اولى عند التعارض كما اذا دخلا في الحكم واتحدت الحادثة وهب لا تعارض
لامكان العمل بهما للقطع بان الشارع لو قال اوجبت في كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين رقبة يكون
كانت لم يكن الكلامان متعارضين على انا لا نسلم ان المطلق ساكت عن القيد بل هو دال على ثبوت الحكم فيه وفي غيره
لدخولهما تحته قوله لان التقييد فان قلت الاية انما تدل على وجوب السؤال والبحث عن القيود والاوصاف الغير المذكورة
يوجب التغليظ والمساواة لا يجب ان تقييد المطلق يوجب ذلك فالتقييد بطريق الاولى على ان المفهوم من الاية ان موجب
المساواة هو تلك القيود والاشياء المسؤول عنها وقد يقال في وجه الاستدلال ان الوصف في المطلق مسكوت عنه والسؤال
عن المسكوت عنه منهي بهذا النص ولا يخفى ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الاية في هذا المطلوب لقوله تعالى فاسئلوا اهل
الذكر ان كنتم لا تعلمون قوله وقال ابن عباس رضي الله عنه هذا لا يقوم حجة على المنعم لانه لا يحمل قول الصحابي حجة
على الفروع فضلا عن الاصول قوله وعامة الصحابة قال علي رضي الله عنه ام المرأة مبهمة في كتاب الله فابهموها اي ما ابهمها
من قبل الدخول اثبتت في الربائب فاطلقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم كذا في التقويم وقد يجاب بان
الاجماع على عدم حمل المطلق على المقيد في صورة لا يكون اجماعا على الاصل الكلي بجواز ان يكون ذلك لدليل لاجلهم
في هذه الصورة قوله ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن وذلك في اجراء المطلق على اطلاقه والمقيد
على تقييده عند الامكان اذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق اذ يدل على اجزاء المقيد وغير المقيد
وفي الحمل على المقيد ابطال الاجزاء الغير المقيد وبهذا ظهر فساد ما استدل به الشافعي من ان في حمل المطلق على المقيد جمعا بين
الدليلين اذ العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق في ضمن ذلك المقيد فان قيل حكم المقيد
يفهم من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم الغاء المقيد اجيب بانه يفيد استحباب المقيد وفضله وانه عزيمة والمطلق رخصة
ونحو ذلك وبالجملة هو اولى من ابطال حكم الاطلاق قوله والنفي في المقيس عليه يعني ان حمل المطلق على المقيد بالقياس
فاسد اما اولا فلان هذا القياس ليس تعدية لحكم الشرع بل للعدم الاصلي وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة
التقييد لما سيجيء في فصل مفهوم المخالفة واما ثانيا فلانه ابطال لحكم شرعي ثابت بالنص وهو اجزاء غير المقيد
كالكفارة مثلا واما ثالثا فلان شرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس وانتفاؤه وههنا المطلق نص دال
على اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد ولا عدم اجزاء
غير المقيد لا يقال المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون المحل خاليا عن الوصف
خاليا عن النص لانا نقول ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد او لم يوجد ومن قولهم

فيوجد منزلة الحال
وجود النص
على ثبوت الحكم في المقيس انتفاء

ان المطلق

ان المطلق غير متعرض للصفات لا باثبات ولا بالانتفاء انه لا يدل على احدهما بالتعيين هذا ولكن للخصم ان يقول التقييد
هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد ولا يسلم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل على وجوب المطلق لعموم ان
يكون في ضمن المقيد او غيره وبهذا يندفع ما يقال انه على تقدير صحة هذه التعدية لا يلزم عدم اجزاء غير المقيد كالكفارة
في كفارة اليمين لانتفاء الامر انه يجمع فيها بين مطلق ومقيد تقديرا ولا دلالة للمقيد على عدم الحكم عند عدم القيد
فيجوز الكفارة بالنص المطلق والمؤمنة به وبالنص المقيد ايضا ولا امتناع في اجتماع النص والقياس في حكم واحد
على انا نقول المذهب انه اذا اجتمع المقيد والمطلق في حادثة واحدة في الحكم فالحمل واجب اتفاقا كما مر قوله لان القيد
يدل على الاثبات في القيد والنفي في غيره فان قلت هذا مرجح فيان النفي ايضا مدلول النص كالاثبات فيكون تعارضا شرعيا ضرورة
قيام ما تقدم من انه لا دلالة في المقيد على نفي الكفارة اصلا وان عدم الاصلي لا حكم شرعي ولا يصح ان يكون من باب تعارض
النص بتسليم بعض مقدماته فلا يخفى على الناظر في السياق والسباق قلت نسامح في العبارة والمقصود ان لما
ذكر القيد فهم ان اجزاء الكفارة باق على العدم الاصلي قوله ودلالة المطلق عليها اي على الافراد ضعيفة لان المقصود له
نفس الحقيقة او الوحدة غير معينة محتملة لخصوص كثرة والمراد دلالته على الافراد على سبيل البدل دون الشمول لظهور
ان قوله تعالى فتحرير رقبة انما يدل على وجوب اعتاق رقبة ما قوله لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة مورد الاشكال
ليس حمل المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس وانما اورد دفعا للحصول جوابا عما قيل ان قوله اعتق
رقبة يقتضي تمكن المكلف من اعتاق اي رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس على انه لا يجزيه الا المؤمنة لكان
القياس دليلا على زوال الممكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وانه غير جائز فصل حكم المشترك التأمل
في نفس الصيغة او غيرها من الادلة والامارات ليترجح احد معنييه او معانيه وما كان هذا مظنة ان يقال لم لا يجوز
ان يحكى على كل واحد من المعنيين من غير توقف وتأمل فيما يحصل به ترجيح احدهما او رد معنى ذلك مسئلة
امتناع استعمال المشترك في معنييه وتحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشترك في حال استعمال واحد كل واحد
من معنييه او معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منهما لا بالمجموع من حيث هو مجموع بان يقال رأيت العين ويراد
الجارحة والباصرة والجارية وغير ذلك وفي اللام الحق اي الاسود والابيض واقرأت هند اي حاضت وطهرت
فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل يجوز في النفي دون الاثبات والمم ما قال صاحب الهداية في باب العرضية ولا يخفى ان
محل الخلاف ما اذا امكن الجمع كما ذكرنا من الامثلة بخلاف صيغة افعل على قصد الامر والتهديد والوجوب والاباحة
فمثلا ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي رحمه الله ان دلالة المعنى من يجب
الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده
قسمان متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم
على امتناعه وهو الذي اختاره المصنف وقيل يصح لكن ليس من الصيغة ثم اختلفوا في الحجج مثل العين فقال الكرخي
ان الخلاف فيه مبني على الخلاف في المفرد فان جاز جاز والا فلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز في المفرد وذهب المصنف
الى انه لا يستعمل في اكثر من واحد لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلانه يتوقف على كون اللفظ موضوعا لمجموع المعنيين
ليكون استعماله فيه استعمالا في نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا لمجموع المعنيين
لما صح استعماله في احد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزءه واللازم باطل بالاتفاق

فان منع الملازمة مستندا بانه يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين كما انه موضوع للمجموع فجوابه ان استعمال في المجموع
لا يكون استعمالا في احد المعاني والنزاع في صحته فان قيل لا نعني باستعمال في المجموع المعنيين حقيقة انه يراد به المجموع من حيث
هو المجموع حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع بل معناه ان يراد به كل واحد من المعنيين على انه نفس المراد لا جزء من معنى
ثالث هو المراد وح لا يلزم الا كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين والامر كذلك فجوابه انه اذا كان موضوعا لكل واحد
من المعنيين فاما ان يكون موضوعا له بدون الاخر اي بشرط انفراده عن الاخر ومطلقا اي مع قطع النظر عن انفراده عن
الاخر او اجتماعه معه اذ لا يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد بشرط الاخر لما مر في بيان استعماله في وضعه للمجموع وعلى التقديرين
ثبت المدعى اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى اي جعله بحيث ينتقل عنه
المعنى لا يتجاوزه ولا يراد به غيره عند الاستعمال فلا يمكن الا اعتبار وضع واحد لكل اعتبار كل من الوضعين نيابة في
اعتبار الاخر ضرورة ان اعتبار وضع المعنى الاخر يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الاخر يوجب ارادته
خاصة فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد لزم ان يكون كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الاخر والاجتماع معه بحيث الارادة
بل يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة وهذا باطل بالضرورة والبرهان يجوز ومن عرف سبب
وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعماله اي اللفظ المشترك في المعنيين حقيقة في اطلاق واحد وذلك لان السبب
هو الوضع لكل واحد من المعنيين اما ابتداء ان كان الواضع هو الله تعالى واما التقييد الابهام ان كان الواضع البشر
او لاختلاف الواضعين ان كان غيره والوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في المعنيين حقيقة لكان كل منهما
نفس الموضوع اي المعنى الذي خصص به اللفظ وهو بحسب ضرورة استعمال التخصيص عند ارادة المعنى الاخر وهذه غلطة
منشاؤها اشتراك لفظ تخصيص الشيء بالشيء بين قصر المخصص على المخصص به كما يقال في زيد الا في عمرو
لتخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصص صفة بين الاشياء بالصلاة المخصص به كما يقال في زيد ايام نعد صفاته مخصوصة
بالعبارة وفي ضمن الفصل ان التخصيص المسند اليه بالمسند وخصصت فلانا بالذكر اي ذكرته وهو هو هذا هو المراد
بتخصيص اللفظ بالمعنى اي تعيينه لذلك المعنى وجعله صفة له لذلك هي بين الالفاظ وهذا لا يوجب ان يراد باللفظ
الا هذا المعنى فللمخصص ان يختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا اي من غير اشتراط انفراد او اجتماع
فيستعمل تارة في هذا الموضوع من غير استعمال في الاخر وتارة مع استعماله فيه المعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع له
فيكون اللفظ حقيقة واما انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد مجازا فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز
واورد عليه بانه اذا اريد به المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلا في المراد لا نفس المراد ومثل هذا ليس جمعا بين الحقيقة
والمجاز كما اذا استعمل الموضوع للمجموع اذا اريد به المجموع ودخل تحته كل فرد وجزء غير الموضوع له فاجاب عنه بان ارادة المجموع
في المشترك ليست الا ارادة كل واحد من المعنيين اذ ليس هنا مجموع مراد غيرهما فيه كل واحد مجازي اعم فيه
نظر لانه ان كان هنا مجموع يراد باللفظ ويقابل كلا من المعنيين فقد تم الاعتراض وان لم يكن لم يتحقق المعنى
المجازي المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والاوجه ان يقال محل النزاع هو استعمال المشترك في المعنيين
او المعاني على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ وضعا للمعاني داخلا تحت معنى ثالث هو المراد والمناط
واستعمال المعنيين على هذا الوجه مطريق المجاز لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما
على انه نفس الموضوع والاخر على انه يناسب الموضوع له لعلاقة وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد

كل واحد

كل واحد على انه نفس الموضوع له لكان اللفظ حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ولو اريد كل واحد على انه يناسب الموضوع له
من اعتبار وضع اخر بمعنى ثالث وحينئذ لا يصح استعمال المشترك بين المعنيين فيهما ويصح استعمال المشترك بين ثلثة
معان في اثنين منها والمشترك بين اربعة في ثلثة منها فقط وعلى هذا القياس وهذا التفصيل مما لا يقال به فذكر ما
ان يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي تناولها لكونها من افراده وقد عرفت انه ليس محل النزاع واما باستعمال
كل منهما على انه معنى مجازي بالاستقلال ويسمى استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق فان قيل
لم لا يجوز ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يستعمل في المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل فيكون
حقيقة في كل واحد ومجازا في المجموع من غير اعتبار الوضع الثاني والعلاقة قلنا سيجيء ان اطلاق اسم البعض على الكل
مشروط بلزوم واتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الارض على مجموع السماء
والارض فانه لا قائل بصحته على انه حينئذ يعود الاعتراض السابق على ما نقل عن المصنف قوله فكان هذا الكلام في غاية
الركاكة لان ايجاب الاقتداء انما هو بالحمل والتحريض على ما صدر عن المقتدى به ازلا ايجاب اقتداء في مثل فلان
يصلي فاقرأ القرآن وفيه نظر لان ركاكة الكلام وعدم ايجاب الاقتداء عند اختلاف معاني الافعال المذكورة انما تلزم اذا
لم يكن بينها امر مشترك وهو المقصود بالايجاب للقطع بانه لا ركاكة في مثل قولنا ان السلطان قد اطلق زيدا والامر فيه
قطع عليه فاحذروه وعظموه ايها الرعايا فكذا المراد ههنا ان الله يرحم النبي صلى الله عليه وسلم ويوصل اليه من الخير ما يليق
بعظمته وكبريائه والملائكة يعظمونه باقي وسوم فاقرأوا ايها المؤمنون ما يليق بحالكم من الدعاء والثناء عليه قوله
ولا يخفى ان ذكر اختلاف المسند اليه عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة
استغفار ومن الناس دعاء مشعر بان معنى الصلوة في نفسه واحد يختلف باختلاف الموصوف والا يدل على انها موضوعة
لمعان مختلفة بالوضع فتعدد ليلزم الاشتراك قوله وهذا جواب حسن نعم لو لم يتعرض فيه لايجاب القاء صلوة
في الاية بل الحق بمعنى المشترك ولفظ المشترك بين المعاني المذكورة والتجوز ان يراد بمعنى الكل معناه الحقيقي والمجازي قوله
او يكون المراد بالسجود الانقياد في الجميع فيه بحث لانه ان اريد بالانقياد اشتمال او امر التكاليف ونواهيها على ما هو مظاهر
من كلامه فهو لا يصح في طلب المطلق وان اريد اشتمال حكم التكوين والتعمير او مطلق الاطاعة لهم من هذا وذاك فشمول
لجميع الناس ظاهر فلا بد ان يكون في كثير من الناس بمعنى اخر يجتمعون كوضع الجبهة او اشتمال التكاليف فالاظهر في الجواب
عن الاية ما ذكره العلام من انها على حذف المضاف اي ويسجد كثير من الناس على ان المراد بالسجود الاول الانقياد والخضوع
وتدل على شمول جميع الناس في الارض وبالثاني سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس قوله
وايضا لا يبعد هذا ايضا بعيد لان حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الرأس حتى لو وضع الرأس من جانب القفاء
لو كان ساجدا ولو سلم فاثبات حقيقة الرأس في كثير من المذكورات كالسموات مشكل من اشمس القمر وغيرها
مشكل ولو سلم فنفي هذا الامر الحق لا يناسب ان يقال الحق قوله ولا يحكم باستحالته فيه ايضا نظرا لان الحكم
باستحالته من الجمادات ليس باعتبار ان ليس ذلك في قدرة الله تعالى بل باعتبار ان ليس لها وجوه ولا جباه يقع منه
ما يحكم عليها باستحالة المشي بالارجل والبطش بالايدي والنطق بالالسن بخلاف التسبيح فانه الفاظ وحروف لا يمتنع صدوره
عن الجمادات بايجاد القدرة الالهية كما روي عن الحصى والجذع وكذا شهادة الاعضاء والجوارح مع ان حكم المشترك بل
ناطق بهذا حيث ان يكون اشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح لا الى حقيقة التسبيح فان اكثر المفسرين على انها اقوال

بالدلالة على الالوهية والواحدانية ونحو ذلك لكيف يكون محكما اللهم الا ان يراد بالمحكم المنتفي المعنى وما ذكر من الملاحظة
لهذه الدلالة غير مناسب للمعنى المذكور وانما يناسب حقيقة التصحيح فممنوع لان معناه ان المشركين لا يفقهون هذه الدلالة
ولا يعرفونها لاخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق بل لا تناسب بحقيقة التصحيح لا يصح قوله **القسم الثاني**
من التقسيمات الاربع هو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون اما
حقيقة او مجاز لانه ان استعمل فيما وضع له فحقيقة وان استعمل في غيره فان كان العلاقة بينه وبين الموضوع له فمجاز والا فغلط
وهو ايضا من قسم الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون
حقيقة وانما جعله من اقسام المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه اولى بالاعتبار فان قيل فالمستعمل
في غير ما وضع له في الجملة لا ينحصر في المجاز والمرتجل بل قد يكون منقولا قلنا ثم لانه ان كان حقيقة من جهة مجازا من جهة
لوجود العلاقة وكان مفتقرا الى زيادة تقييد وبيان آخر حكمه فان قيل الاستعمال العلاقة لا يوجب عدم العلاقة فلم لا يجوز
ان يكون مجازا في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول قلنا لما تصور الاطلاع على انه انما قال هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبر الاول فظاهر
وهو موجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا واما الثاني فمرتجلا فلم يجد عدم العلاقة وفي المنقول وجودها لكن
لا لمجرد الاستعمال بل لاجل تعيين هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى ثم قيل الاستعمال لا بد منه في تعريف الحقيقة والمجاز اذ لا تتحقق
بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه يكفي فيه مجرد التعيين وقيل الاستعمال بالصحيح احترازا عن الغلط مثل استعمال
لفظ الارض في السماء من غير قصد الى وضع جديد واما مجرد وضع اللفظ لمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة اي يكون اسما
بالتعيين كافيا في ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي والا فان كان من الشارع فوضع شرعي والا
فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص ويسمى اصطلاحيا والا فوضع عرفي عام
وقد غلب العرف عند الاطلاق على العرفي العام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في
الجملة ولا يشترط في الحقيقة ان يكون موضوعا لذلك المعنى في جميع الاوضاع والا فالمجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه في شيء
من الاوضاع فان اتفق في الحقيقة ان يكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة بمعنى الاطلاق والا فهي حقيقة مقيدة
بالجهة التي بها كان الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا
بان يكون مستعملا فيما هو غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي بها كان غير الموضوع له كلفظ الصلوة في الدعاء
المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين
كلفظ الصلوة على ما ذكرنا بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة على ما سيجيء
ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى وعلى اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شائع في عبارة العلماء مع
ما بين اللفظ والمعنى من الملابسة الظاهرة فيكون مجازا لا خطاء محمل على خطأ العوام من خطأ الخواص فان قيل
لا بد في التعريفين من تقييد الوضع باصطلاح التخاطب احترازا عن تناقضهما جمعا ومنعا فان لفظ الصلوة في الشرع
مجاز في الدعاء مع انه مستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة
بل لفظ الدابة في الفرس من حيث انه من افراد ذوات الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من افراد الموضوع له من حيث
انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا في غير ما وضع له في الجملة اعني العرف قلنا قيد الحقيقة والمجاز
في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا ان كثيرا ما يحذف من اللفظ موضوعه خصوصا عند تعلق الحكم

اي استعمل الشيء بالحقيقة فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل
في غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع له وحينئذ لا انتقاض لان استعمال لفظ الصلوة في الدعاء شرعا
لا يكون من حيث انه موضوع له ولانه الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة
في الفرس في اللغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ذوات الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة
الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له احترازا عما قلنا سيجيء ان الكناية
مستعملة في المعنى الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى ملزومه وان الاستعمال في غير الموضوع له ينافي ارادة الموضوع
واما الكناية باصطلاح الاصول فان استعمل في الموضوع له فحقيقة والا فمجاز فلا انتقال فان قيل المجاز بالزيادة
او النقصان خارج عن الحد كقوله ليس كمثله شيء واستعمال القرية قلنا لفظ المجاز مقول عليه وعلى ما تحته بعد وجوده
بطريق الاشتراك او التشابه على ما ذكره الفناري والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار
استعماله في المعنى لا للمجاز بالزيادة او النقصان الذي هو صفة الاعراب او صفة اللفظ باعتبار تغير حكم الاعراب
لا يقال اللفظ الزائد مستعمل لا لمعنى فيكون مستعملا في غير ما وضع له ضرورة انه انما وضع للاستعمال في معنى
لانا نقول لا نسلم انه مستعمل لا لمعنى بل في معنى مستعمل لمعنى والفرق ظاهر على ان الاستعمال لا لمعنى لا يستلزم كون الاستعمال
في معنى غير الموضوع له بل ربما فيه صرفا ظاهرا والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع له او غيره طلب دلالته
وارادته منه لمجرد الذكر لا يكون استعمالا ولو سلم فلا يتم هنا لاشتراط العلاقة بين المعنيين ولا في عبارة
فخر الاسلام ارادة معنى غير الموضوع له تكون عبارة عن جمع بين الامرين **قوله** واما المنقول لما كان
التقسيم المشهور وهو ان اللفظ اذا استعمل منقولا فان لم يتعلق بينهما نقل فهو المرتجل وان تعلق فان
لم يكن النقل لمناسبة لم يقبل وان كان فان هجر المعنى الاول فمنقول والا فمن الاول حقيقة وفي الثاني
مجاز مشهورا ان كلا من المنقول والمرتجل قسم مقابل للحقيقة والمجاز مرفع ذلك ببيان ان المرتجل
في المعنى الثاني حقيقة والمنقول فيه حقيقة من جهة والتقسيم المشهور مبني على تمايز الاقسام بالحقيقة
والاعتبار دون الحقيقة والفرق ان المنقول ما غلب في غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة
بينه وبين الموضوع له ونسب الى الناقل لان وصف المنقولية انما يحصل من جهته فيقال منقول مشترك
وفي الاصطلاح فالمعنى الثاني ان لم يكن من افراد المعنى الاول فاللفظ حقيقة في المعنى الاول مجاز في المعنى من جهة
الوضع الاول ومجاز في المعنى الثاني حقيقة في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني كالصلوة حقيقة في الدعاء مجاز
في الاركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعا ونسب حقيقة ومجازه الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا اي
موضوعا له باعتبار وباعتبار انقسام كل من وضعيه لغوي وشرعي واصطلاحي وعرفي ينقسم بستة عشر قسما
حاصلة من ضرب الاربعة في الاربعة الا بعض الاقسام مما لا يتحقق لعدم الوجود كالمنقول الشرعي من معنى عرفي
او اصطلاحي مثلا وغير ذلك بل اللغة اصل النقل طارئ عليه حتى لا يقال منقول لغوي وان كان المعنى الثاني من افراد
المعنى الاول كالدابة لذي الاربع خاصة وهو في الاصل لما يدب على الارض فاطلاق اللفظ على ما هو من افراد المعنى الثاني
لمعنى المقيد ان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول المعنى المطلق فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع
الثاني وان كان باعتبار انه من افراد المعنى الثاني فحقيقة من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع الاول مثلا لفظ الدابة

في الفرد سواء كان هو حيث انه من افراد ما يدل عليه لفظ فحقيقة لغة مجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع مجاز لغة حقيقة
عرفا لان اللفظ لم يوضع في اصل اللغة للفرد بخصوصه ولا في عرف التخاطب باطلاقه لفظ الدابة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار
وكذا يجب الوقوف لما كان هنا خلطة سؤال وهو ان اعتبار المعنى الاول ومطابقة في نقل اللفظ الى المعنى الثاني ان كان لصحة اطلاق المنقول
على افراد المعنى الاول اعني المنقول عنه كالحقيقة يعتبر صفة وجها لصحة اطلاقها على كل ما يوجد فيه ذات المفهوم لزم صحة اطلاق المنقول
على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح وان كان لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثاني اعني المنقول لزم كما يجب تغيير معناه
الاول اعني الحقيقي ليعرف بينه وبين المعنى الثاني اعني المجازي فيصح اطلاقه على افراد المعنى الثاني الذي هو اقوم المعنى الاول لا على ما يشترك
بنوع علاقة لان صحة اطلاق اللفظ على المعنى انما يكون لوضعه له او لما هو ملابس له لنوع علاقة فهو مستغن عنه لان مجرد الوضع لتعيين
في المعنى الثاني كاف في ذلك وايضا يلزم صحة الاطلاق على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح كما يصح اطلاق المجاز على كل
ما يوجد فيه العلاقة بينه وبين المعنى الاول اجاب بانه قد ظهر مما سبق من ان المنقول قد هجر معناه الاول بحيث لا يطلق على افراده
من حيث هو كذلك وانه قد صار موضوعا للمعنى الثاني بمنزلة الموضوعات المبتدأة التي ليس فيها اعتبار معنى سابق اذ اعتبار
المعنى الاول فيه ليس لصحة اطلاق المنقول على افراد المعنى الاول ولا لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثاني ليلزم ما ذكرتم بل لمجرد اللفظ
من بين الالفاظ بالتعيين لذلك المعنى الثاني فان وضع لفظ القارورة لذوات الاربع اولى واسب من وضع الجدار لها لوجود
معنى القرار فيها فالتناسب مرعي في وضع بعض الالفاظ ولا يلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك التناسب
وهذا معنى عدم جريان القياس في اللغة وهذا البحث مما اورده صاحب المفتاح قدس سره تسمية الحقيقة والمجاز
قوله ثم كل من الحقيقة والمجاز يعني ان الصريح والكناية ايضا من اقسام الحقيقة والمجاز والمبتدأ اربعة
اقسام كما صرح به اما عند علماء الاصول فلان الصريح ما انكشف المراد منه بنفسه سواء كان المراد فيهما
معنى حقيقيا او معنى مجازيا واحترز بقوله في نفسه عن استناد المراد في الصريح بواسطة قرائن اللفظ
او ذهول المتكلم عن الوضع او عن القرينة ونحو ذلك وعن انكشاف المراد في الكناية بواسطة تنضيق البيان
فيشمل المقصود والمحكم داخلان في الصريح ومتناول المشكل والمجمل في الكناية لما عرفت من ان هذه الاقسام متغايرة
بالاعتبارات والاعتبارات دون الحقيقة والذات وما يقال من ان المراد الاستناد والانكشاف بحسب الاستعمال
لا بحسب الحقيقيات فاصدين الاستناد وان كان واضحا في اللغة اذ الانكشاف وان كان خفيا في اللغة امتاز
عن امثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف واما عند علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان
ملزوم له اي لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا لينتقل به الى اثبات الشيء ويرجع اليه الصدق والكذب
بل لينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد
قصدا بطول النجاد الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد فقط وان استعمال المعنى الحقيقي كما في
قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله الرحمن على العرش استوى وامثال ذلك فان هذه كلها كنايات عند
المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال منه
الى ملزومه مع لا حاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولو في محل آخر
بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة المعنى الموضوع له وقيل صاحب الكشاف الخاص
يشترط في الكناية امكان المعنى الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيمة انه مجاز عن الاستهانة والتحقير لان النظر

الى الملزوم بمعنى الاعتداد به والاحسان اليه كناية اذا استعمال من يجوز عليه النظر ومجاز اذا استعمل فيمن
لا يجوز عليه النظر وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صريح في المفتاح وغيره فان قيل قد ذكر في المفتاح
ان الكلمة المستعملة اما ان يراد معناها وحده او غير معناها او معناها وغير معناها معا والاول الحقيقة
في المفرد والثاني المجاز في المفرد والثالث الكناية وهذا مشعر بكون الكناية قسيما للحقيقة والمجاز مباينا لهما
قلنا اراد بالحقيقة هنا الصريح منها بقرينة جعله باقي مقابلة الكناية وتصريحه عقيب ذلك بان الحقيقة
والكناية يشتركان في كونهما حقيقتين وتفسير قال بالتصريح وعدمه لا يقال ما اذا اريد بالكلمة معناها وغير معناها
معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لانا نقول الممتنع انما هو
ارادتهما بالذات وفي الكناية انما اريد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز فانه مستعمل
في غير ما وضع له على انه مراد مقصود بالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه الا لينتقل منه الى معناه فينافي ارادة
معناه لانا اراد به لا يكون الا للانتقال الى المعنى المجازي الداخل تحت الارادة قصدا من غير تبعية بل يكون
مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا بالذات وهو ممتنع وبهذا اندفع ما يقال لو كان
استعمال غير ما وضع له منافيا لارادة الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز كان استعمال غير ما وضع له
ايضا منافيا لارادة الموضوع له كذلك قوله ثم كل من الحقيقة والمجاز يريد ان لفظ الحقيقة والمجاز يستعمل
بين الصريح والكناية بالاشتراك وربما يقيدان في المفرد بالتحقيق وفي الجملة بالعقلية والحكمية وقيل المستعمل
المنهما من صفات الكلام كما هو مصطلح الاكثرين دون الاسناد ولذا وصف النسبة بالحقيقية والمجازية دون الحقيقة
والمجاز الا ان اتصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد ولهذا اعتبر في التقسيم النسبة فصار الحاصل ان الحقيقة
العقلية جملة اسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم كقول المؤمن انبت الله البقل والمجاز العقلي
جملة اسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم لملابسة بين الفعل وذلك الغير نحو انبت الربيع البقل
لما بين الانبات والربيع من الملابسة لكونه زمانا له واراد بالفعل المصطلح ما صاغ منه من المصادر
والصفات وبالفاعل عند المتكلم ما يريد فهم المخاطب انه فاعل عنده بمعنى ان الفعل حاصل له
كان فاعلا عند المتكلم في نفس الامر او لا كان وسواء صدر عنه باختياره او لا وسواء
جيئا او لا يطابق شيئا منهما او يطابق احدهما فقط ولو قال فاعل عند العقل يخرج ما يطابق الاعتقاد
فقط مثل قول الدهري انبت الربيع البقل لتوهم الا انه يقال المراد عقل المتكلم او السامع وقد احترز
به عن الفاعل في اللفظ فان المنسوب اليه في المجاز العقلي ايضا فاعل في اللفظ ولو اراد بالفاعل عند المتكلم
ما يكون الفعل حاصلا له في اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق لخرج الاقوال الكاذبة التي لا تطابق
الواقع والاعتقاد مثل قول القائل جاء زيد مع علمه بانه لم يجئ لانه لم يوصف بالمجيء لا في الواقع ولا عند
المتكلم بالتحقيق لكن بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه فصار الحاصل ان الفاعل عند المتكلم عبارة عن ما يكون
الفعل له عند المتكلم في الظاهر فيشمل نحو ضرب بضم الضاد وفتح لفظ المبني للمفعول لان المضروب بنية صيغة عمرو فهو
فاعل ثم الضمير في غيره راجع الى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور فيدخل تعريف المجاز اقيم التمثيل

على لفظ المبني للمفعول لان قاطع الهواء لا التشبيل وضل قوله تعالى هو في حقيقته واقعيته لان الفاعل انما هو صاحب
الغنيمة ويخرج مثل قول الدهري والاقوال الكاذبة فان الفعل فيها منسوب الى نفس الفاعل عند المتكلم في الظاهر
لا الى غيره فلا يحتاج الى قيد التأول ويكون قوله لملابسة احترازا عن مثل انبت الخزي البقل فانه ليس بحقيقة
وهو ظاهر والمجاز فان الغير لا بد ان يكون من ملابسات الفعل **فصل** قد سبق انه لا بد في المجاز من علاقة
وهي اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والعلاقة فيها المشابهة ولم يتفق ما ذكره القوم الى خمسة عشر
وضبط ابن الحاجب في خمسة اشكال والوصف والكون عليه والاول اليه والمجاورة واراد بالمجاورة ما يعم كون
احد هذين الامرين بالجزئية او الحلول وكونهما في محل وكونهما مقارنين في الوجود او العقل او الخيال او غير ذلك
والمعنى في تسمية الكون والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والشرطية والوصفية لان المعنى الحقيقي
اما ان يكون حاصلا بالفعل للمعنى المجازي في بعض الازمان خاصة او لا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان
على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي فهو الكون عليه وان تأخر فهو الاول اليه اذ لو كان حاصلا في ذلك الزمان
اي في جميع الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثاني ان كان حاصلا له بالقوة فهو الاستعداد والا فان يكن
بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه ما فالعلاقة وان كان ثابتا ان يكون لزوم في وجود الذهن وهو المقابلة
او مضي الى الخارج فان كان اللازم صفة للملزوم فهو الوصفية اعني المشابهة والا فالملزوم اما ان يكون احدهما
حاصلا في الآخر وهو الحالية والمحلية او سببا له وهو السببية والمسببية او شرطا له وهو الشرطية ولا يخفى
ان هذا ايضا ضبط وتقسيم عرفي لا حصر وتقسيم عقلي ولو جعلناه دائرا بين النفي والاثبات بان اذا لم يكن
اللازم صفة للملزوم فان كان احدهما حاصلا في الآخر فهو الحلول والا فان كان سببا له فهو السببية والا فهو الشرطية
ورد المنع على الاخير وسيتضح في اثناء الكلام ما على التقسيم من الابحاث **قوله** اذا اطلقت لفظا على مسمى مدلول
اللفظ من حيث يقيد باللفظ بمعنى ومن حيث يحصل منه مفهوما من حيث وضع له اسم مسمى الاثاث
المعنى قد يحتمل بنفس المفهوم ودون الافراد التي يصدق عليها فيقال لكل من زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل والانسان اي معناه
فلذا قال على مسمى ولم يقل بمعنى واورده بلفظ الكثير لئلا يتوهم ان المراد مسمى ذلك اللفظ فلا يتناول المجاز مع انه
المقصود بالنظر **قوله** في بعض الازمان **اعلم** ان المعتبر في المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي للمسمى
في الزمان السابق على حال اعتبار الحكم اي زمان وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار ما يؤول حصوله في الزمان
الاحق ويمتنع فيهما حصوله في زمان اعتبار الحكم والا لكان المسمى مجازا عن افراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه
حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ويلزم من هذا امتناع حصوله في جميع الازمان وهو ظاهر ولا يمتنع
حصوله في حال الحكم اي زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة لفظ باء الاسم في مثل قطعت قليلا وعمرت
خمرا مجازا وان صار المسمى في زمان الاخبار قليلا وخمرا حقيقة وكذا في مثل انا نؤلينا اي اموالهم وقت
البلوغ يؤول مجازا وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر بخلاف قولنا لا تشرب العصير اذا صار خمرا
وكون الرجل الذي خلقه ابوه طينا فانه حقيقة لكونه خمرا عند العصير ويتيما عند الحلول فلذا قيد حصول
المعنى الحقيقي للمسمى ببعض الازمان يعني البعض خاصة ثم قيد ذلك البعض في الشرح بكونه مغايرا
للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه لان كان بناء الكلام وتنصيص على حصول المعنى الحقيقي للمسمى في ذلك الزمان

وشرحه

وشرح هذا الكلام على ما نقل عن المصنف ان المجاز باعتبار ما كان او ما يؤول اليه ان كان في الاسم فالمراد باللفظ نفس الجملة وبالزمان
زمان وقوع النسبة والمعنى انه وضع الجملة ودلالتها على ان يكون المعنى الحقيقي حاصلا للمسمى في حال تعلق الحكم به فيه
مثل انا نؤلينا اي اموالهم واعصر خمرا وضع الكلام على ان يكون حقيقة اليتيم حاصلة لهم وقت ايتاء الاموال اليهم
وحقيقة الخمر حاصلة في حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذه الحالة كما هو وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة
فيجب ان يكون المحصول في زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان او لاحق ليكون مجازا باعتبار ما يؤول وان كان
في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما يدل عليه الفعل بهيئته فاذا قلنا يكتب زيد مجازا عن
كتب باعتبار ما كان فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان معنى جوهر المرون وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان
سابق على الزمان الذي هو مدلول الفعل اعني الحال او الاستقبال اذ لو كان حاصلا له في ذلك الزمان لكان الفعل
حقيقة لا مجازا واذا قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار ما يؤول فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان
الحدث حاصل له في زمان لاحق متأخر عن الزمان الماضي الذي يدل عليه الفعل بهيئته اذ لو كان حاصلا في الزمان الماضي
لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذي يحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى في الصورتين مغاير للزمان الذي
وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه وهذا خلاصة كلامه ولا يخفى ما فيه فانه اراد باللفظ الحقيقي في الاسم نفس
الموضوع له وفي الفعل جزءه اعني الحدث وبالمسمى في الاسم ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازي وفي الفعل
الزمان الذي يحصل له الحدث في زمان سابق او لاحق مع انه ليس المسمى الذي اطلق عليه المجازي
الذي هو لفظ الفعل وانما المدلول المجازي هو الحدث المقارن لزمان سابق او لاحق ولا معنى لحصول
الحدث له في حال دون حال والاحسن ان يقال التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة على التشبيه
غير الحاصل بالحاصل في تحقق وقوعه وللتشبيه الماضي بالحاضر في كونه مغيب العين واجب المشاهدة ثم استعارة
لفظ احدهما للآخر ثم في كلامه نظر من وجهين الاول ان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم بل في جميع
الازمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز ان لا يكون اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما في اطلاق الانسان
على الفرس مجازا مع دوام كونه مما يدب على الارض الثاني ان الحصول بالفعل ليس بلازم في المجاز باعتبار ما يؤول
بل يكفي توهم الحصول كما في عصرت خمرا فان بقيت في الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤول مع عدم حصول حقيقة
الخمر للمسمى بالفعل اصلا **قوله** فلا بد ان تريد معنى لازما لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم والمراد
كون المعنى الوضعي بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازي في الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك
في تصور كالتعبير يطلق على الاعمى مع انه لا يلزم من تصور التعبير تصور الاعمى بل بالعكس لكن قد ينتقل منه
الذهن الى الاعمى باعتبار المقابلة وكذا في الغائط الى الفضلات باعتبار المجاورة ففي الاول لزوم ذهني محض
وفي الثاني مع الخارجي والتحقيق ان العلاقة في اطلاق اسم احد المتقابلين على الآخر ليس هو اللزوم الذهني
للاتفاق على امتناع اطلاق الاب على الابن بل هو من قبيل الاستعارة بشرط التقابل بمنزلة التناسب بواسطة
تلميح وتهكم كما في اطلاق الشجاع على الجبان او تفاؤل كما في اطلاق البصير على الاعمى او مشاكلة كما في
اطلاق السيئة على جزاء السيئة وما اشبه ذلك **قوله** وخارجا عنه صنفان او يكون كل واحد منهما
خارجا عن الآخر اذ لو حمل على ظاهره وهو ان يكون احدهما خارجا عن الآخر وهو الجزء **قوله**
اذ لا يمكن ان يكون احدهما جزءا للآخر وبالعكس اذ لو كان احدهما جزءا للآخر

يكون صفة اي اللازم صفة الملزوم وهذا عطف على قوله اما ان لا يكون اللازم صفة الملزوم وهذا النوع
من المجاز يسمى استعارة فان قلت قد عدد انواع العلاقات متقابلة مثل ما بينه حتى اشترط في الاستعارة مثلا
ان لا يكون احد المتضادين جزءا للآخر فرع المجاز باعتبار السببية ونحوها ان لا يكون وصفا الى غير ذلك مما يتضح
به التقسيم وانت خبير بانه لا امتناع في اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان
يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه في الغلظ وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الجزء على الجزء اعني المقيد
على المطلق وهو اكثر من ان يحصر قلت كلمة قصد تابى الانقسام بحسب الاعتبار واراد انه اما ان يعتبر اطلاق
جزء اللازم او وصفه الى غير ذلك فان قلت فالاستعارة قد تكون باعتبار جامع داخل في الطرفين او مشكل
عليهما فكيف صح الجامع في الوصف قلت اراد ان اللازم وهو ما يشكل به الجامع وشق الملزوم اعني المعنى الحقيقي
وهذا لا ينافي كون الجامع جزءا من الطرفين او مشكلا لهما فان قيل ان اللازم اعني المعنى المجازي الذي اطلق
عليه اللفظ في مثل رايت في الحمام اسدا هو زيد الشجاع مثلا وهو ليس بوصف للملزوم اعني المعنى الحقيقي
وهو اسد الحقيقي فالجواب ان المراد بالاسد لازمه الذي هو الشجاع فتطابقا في التعيين وحق الملزوم
وهو وصف له وانما وقع الاطلاق على زيد باعتبار انه من افراد الشجاع مطلقا اعم من الانسان والاسد
فظاهر انه ليس بوصف للملزوم اعني الاسد وان كان هو الشجاع مطلقا اعم من الانسان والاسد
غير انه ظاهر انه ليس بمشبه بالاسد وانما المشبه هو الانسان الشجاع خاصة فحينئذ لا يكون
المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه وايضا لا يصح ان المعنى الحقيقي لا يحصل للمعنى
المجازي اصلا ضرورة ان صفة الاسد حاصلة لذات الشجاعة في الجملة وتحقيق هذه المباحث
يطلب من شرحنا للتلخيص **قوله** واذا عرفت يريد ان بعض انواع العلاقة بين الشيئين مما يصح
المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد وذلك لانه يصح المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم
وقد عرفت ان صحة الملزوم هنا الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع
من جهة ان صحة الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة ان اليه الانتقال فان كان اتصال الشمس
بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه فرعا من وجه جاز استعمال كل منهما في الآخر مجازا والا جاز
استعمال اسم الاصل في الفرع دون العكس فانه في الاصل من جهة احتياج المعلول اليه وابتنائه
عليه والمعلول المقصود اصل من وجه كونه بمنزلة العلة الغائية والغاية وان كانت معلولة للفاعل
متاخرة عنه في الخارج الا انها في الذهن علة لفاعليته متقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل
مالية والاسباب علل العلية وذلك لان احتياج الناس بالذات انما هو الى الاحكام دون الاسباب
وانما قال كالعلة مع المعلول دون السبب مع المسبب كما في بيان انواع العلاقة لان من السبب
ما هو سبب مجازي ليس في معنى العلة والمسبب لا يطلق عليه مجازا كما سيجيء والكل اصل يسمى به
المعلول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهم
وهذا معنى قولهم المتضمن تابع للمطابقة والتبعية بهذا المعنى لا تنافي كون فهم الجزء سابقا

على فهم

على فهم الكل لا يمكن الانتقال من الكل الى الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما على ما صرح به
الشيخ في دلائل الاعجاز يعني ان الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون بتصور اللازم مستلزما لتصور الملزوم
ابتداء بان يكون اللازم بحيث يحصل عند تصوره تصور الملزوم في الذهن في الجملة وهذا المعنى في الجزء
يتحقق بصفة التمام والوجوب فان قيل احتياج الكل الى الجزء ضروري بطريق الجزء الذي يكون اليد والرجل
جزءا منه لا يتحقق بدونهما ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فما معنى اشتراط جواز اطلاق الجزء على الكل
بانه يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس فان الانسان لا يوجد بدونهما بخلاف اليد والرجل قلنا هذا
مبني على العرف حيث يقال للشخص الذي قطعت يده او رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غيره فاعتبر الجزء الذي
لا يبقى الانسان موجودا بدونه واما اطلاق العين على الركبة فانما هو من جهة ان الانسان عبارة عن كونه
ركبا لا يوجد بدونه كاطلاق الانسان على الترجمان فان قيل معنى استلزام الجزء للكل كون الجزء ملزوما
والكل لازما فعدم وجدان الانسان بدون الرأس او الرقبة انما يدل على ان الجزء لازم والكل ملزوم اذ الملزوم
هو الذي لا يوجد بدون اللازم قلنا ذكر المصنف رحمه الله تعالى ان لا نريد بالملزوم واللازم مصطلح اهل
بل مصطلح اهل الحكمة والبيان وهم يعتبرون بالمستلزم المستتبع وباللازم ما يتبعه فالحكما يجعلون
ما هية لوازمها لازما لها مع انها لا توجد بدون الماهية وانما الماهية قد توجد بدونها وعلماء البيان
يجعلون مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ويعنون
باللازم ما هو بمنزلة التابع والرديف وكل من الرقبة والرأس ملزوم واصل ينتقل اليه الانسان ويتبعه
في الوجود دون كون ما ذكر مصطلح الحكماء نقلا فانهم يسمون الخاصة اللازمة وغير اللازمة وانما يطلقون اللوازم
على ما يكون مقتضى الماهية ويمتنع انفكاكه عنها لا يقال كل ملزوم فهو محتاج الى لازمه فيكون اللازم اصلا له
وملزوما بمعنى كونه محتاجا اليه ويلزم منه جريان الاصالة والتبعية في جميع اقسام المجاز ضرورة انه مبني على الانتقال
من الملزوم الى اللازم لانا نقول انما يلزم ذلك لو اريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء حتى يحتاج الشيء اليه وقد
عرفت انه ليس مراد قوله والمراد بالحلول المتعارف عند الحكماء في حلول الشيء في الشيء اختصاصه به بحيث يصير الاول
تابعا والثاني متبوعا كحلول العرضية في الجوهر والصورة في المادة فاشار المصنف الى ان لا نعني بالحال والمحل
هذا بل معنى الحلول حصول الشيء في الشيء سواء كان حلول العرضية في الجوهر او الصورة في المادة او الجسم في المكان
او غير ذلك كحلول الرحمن في الجنة **قوله** واعلم ان الاتصالات يعني كما يجوز المجاز في الاسماء اللغوية اذا وجد بين
العلاقات المذكورة بين معانيها فكذلك يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من العلاقات
المذكورة بحسب الشرع بان يكون تقرر ان شرعيان شيئا كان في وصف لازم بيني او يكون احدهما
سببا لمعنى الآخر وذلك لما سيجيء من ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في افراد المجازات
فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء وفي التلخيص
بالاتصال في المعنى الشرعي وبالسببية اشارة الى ما ذكره في الاسلام وغيره من ضبط انواع العلاقات
بانها اتصال صورة كما بين السماء والمطر او معنى كما بين الاسد والرجل الشجاع فانهما لا يتصلان

عنه جواب سؤال مقدر وهو انا نعين جزء يستلزم الكل بعينه مجازا اطلق على الكل لمعنى الترتيب

هذا سؤال على قول المص فان كانت الاصلية او غيرها

من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك في معنى الحاجة وهي عن خلاف المشابهة فالانتقال في المعنى المشروع كيف شرع لان
المشابهة اتفاق في الكيفية والمشقة قوله فان الهبة وضعت لملك الرقبة يعني عقد موضوع في الشرع لاجل حصول
ملك الرقبة حتى لو كانت لو كانت اهدت الهبة فيتفرع عليها احكام الهبة لا احكام النكاح وتجيء في انعقاده بلفظ
الهبة ان يطلب الزوج منها الهبة اذ لو طلب التمكين من الوطي فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا
واما الهبة فلا حاجة اليها الا ان المحل مع هذا المجاز لتوجه عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانه يحتاج
الى النية لصلاحية المحل الموصوف بالعتق بالحقيقة
قوله والمعنى المجازي ذلك اي منضما الى صالح آخر غير ما ذكر مثل وجود النفقة
والمهر حرية المصاهرة وجريان التوارث وتحصين الدين ولفظ النكاح والتزويج وان بالدلالة على هذه المصالح
بكونه مشتقا عن الضم والاتحاد وبنحو في القيام لمصالح المعتبرة من الازدواج والتلفيق على وجه الاتحاد كزوجي الخف ومصراعي
الباب قوله ولا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي حتى يلزم في لفظ النكاح والتزويج رعاية الخلو عن معنى الملك
فيمتنع جعلها على العقد الموضوع في الشرع لملك المتعة ولقائل ان يقول خلو معناها عن معنى الملك هو انه
لا دلالة فيها على الملك وليس المراد انها يدل على عدم الملك فعلى تقدير وجوب رعاية المعنى اللغوي لا يلزم
الا ان يكون معنى الازدواج والتلفيق معتبرا في هذا العقد وهذا لا ينافي اعتبار الملك في الوضع الثاني
ويمكن الجواب بان معناها التلفيق والازدواج سواء كان مع الملك او بدونه وهذا المعنى مما لم يعتبر
في العقد المخصوص بل اعتبر الملك قطعا وفيه نظر بل الجواب انه لا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي بحيث
يكون هو بعينه المعنى العلمي بل يجوز ان يعتبر فيه زيادة خصوصية توجد في المعنى اللغوي قوله وكذا ينعقد
بلفظ البيع لانه يفيد الهبة في اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون اخص بالنكاح فلا ينعقد
بلفظ الاجارة لانها تفيد المنفعة وهي لا تكون سببا لملك المتعة بحال وكذا الاباحة والاحلال والتمتع
لانها لا توجب الملك حتى ان من اباح طعاما لغيره فهو انما يبيعه على ملك البيع وكذا الوصية لانها لا توجب
الملك بنفسها بل بوجه الخلافة صفة الى ما بعد الموت والهبة توجب اضافة الملك لكن الضعف السبب
باشتراط عريه عن العوض يتأخر الملك الى ان يتصور بالقبض ولا يبقى ذلك الضعف اذا استحلت بالنكاح لان
العوض يجب لفظه فيصير بمنزلة هبة بيد الموهوب له فتوجب الملك بنفسها واعلم ان ما ذكره المصنف
من الاتصال بين السببين ايضا اعني الفاظ التمليك والفاظ النكاح بان كلا منهما يوجب ملك المتعة
لكن احدهما بواسطة بيع والاخر بغير واسطة قوله فان قال تفريع وتحصيل لمعنى اطلاق المسبب على السبب
وجه اختصاص التلفيق والازدواج على ما يصح عنه الجواب بالنكاح
اذا كان
قوله والسبب حكما مقصودا منه هذا شرط لا يعتبر السببية في علاقة السبب
فان مطلق السببية علاقة مصححة لاطلاق من الطرفين عند عدم اعتبار الذكور
صحة الاطلاق مطلقا يحتاج الى دليل حسن جلبي

اذا كان السبب علة مشروعة للحكم والمسبب حكما مقصودا منه بمنزلة العلة الغائية وانما وضع المسئلة في عبد ملك
لانه لو قال ان ملكت هذا العبد او اشتريته فهو حر يعتق المنصوص الاخرى فعلى الملك ايضا لان الاجتماع صفة موجودة
فيعتبر في المعين ويلغو في المبهم لانه يعرف بالاشارة اليه قوله وهذا بناء يعني ان قوله ان ملكت او اشتريت
عبدا في معنى ان اتصفت بكونه مالكا ومشتريا كالمجموع عليه واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقات حقيقة
حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو في الضرب مجاز بعد انقضائه وزواله عن الموصوف
كالضارب لمن صدر منه الضرب وانقضى وقيل بل حقيقة وقيل ان كان الفعل مما لا يمكن بقاؤه كالمتكلم
ونحوه فكذلك فحقيقة والا فمجاز وانما قيل قيام المعنى به كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب لكنه سيضرب فمجاز
اتفاقا فاذا زال ملك المنصف الاول عند قيام ملك المنصف الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي هو اسم المجموع
وكذا لم يكن مشتريا له على الاصح الا انه غلب في المعنى المجازي اعني من قام به الاشتراء حالا او ماضيا
فصار حقيقة عرفية قوله صدق ديانة اي لو استفتى المفتي يفتي على وفق ما نوى لا قضاء اي لو رفع الى القاضي
يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لمكان التهمة لا لعدم جواز المجاز قوله بناء على الاصل الذي
نحن فيه هو ان السبب اذا كان محضا يصح اطلاقه على المسبب ولا يصح اطلاق المسبب عليه قوله فان العتق
اي هذا التصرف الذي هو الاعتاق موضوع في الشرع لغرض ازالة ملك الرقبة فلا يكون هذا اضافيا لما سيجيء
من ان الاستلزام اثبات القوة لا ازالة الملك فان قيل فالمعتبر في المجاز هو السببية والمسببية
بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ليكون اطلاق اسم السبب على المسبب مثلا وههنا ليس كذلك
قلنا قد يقام الزمن من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل
هذا الزمن في مسببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة قوله لانها
اي الاستعارة لا تصح بكل وصف القطع بامتناع استعارة السواد للارض مع اشتراكهما في الوجود والحدوث
وغير ذلك بل لا بد من وصف مشهور يرى زيادة اختصاص بالمستعار منه وهذا غير متحقق بين الطلاق والعتاق
لانهما انفكا منفولان عن المعنى اللغوي الواجب رعايته عند استعارة الالفاظ المنقولة والمعنى اللغوي للطلاق
ينبئ عن ازالة القيد ورفع القيد يقال اطلقت المسجون خليته واطلقت البعير من عقاله والاسير عن اساره
فنقول الى رفع قيد النكاح فان المرأة اذا صارت محبوسة تحت الزوج مقيدة شرعا لاجل الحل والمروءة
بلا ارزة والمعنى اللغوي للعتاق ينبئ عن القوة والغلبة يقال عتق الفرخ اذا قوي وطار عن وكره وعتاق الطير كرامها
جمع عتيق لزيادة قوة فيها فنقول في الشرع الى اثبات القوة المخصوصة من الملكية والولاية والشهادة ونحو
ذلك فلا تناسب بين المعنيين في الوجه الذي شرعا عليه فان قيل لو كان معنى اعتاق اثبات القوة
المخصوصة لما صح اسناده الى المالك في اعتق فلان عبده اذ ليس في وضعه اثبات تلك القوة
بل مجرد ازالة الملك فجوابه من وجهين الاول انه مجاز في الاسناد حيث اسند الفعل الى السبب
البعيد كما في قولنا بنى عنها لباسها فان المالك سبب فاعلي لازالة الملك وهي سبب لاثبات القوة
لا يقال لم يصدر من المالك سبب غير هذا اللفظ الموضوع في الشرع لانشاء العتق لانا نقول هو ثابت
بطريق الاقتضاء لان الانشاءات الشرعية غير معروفة بالكلية من العمل الا ضمنية فلا بد من صدور

ازالة الملك عن المتكلم قبيلا تكلم تصحيحا لكلامه على ما سيجئ في فصل الاقتضاء الثاني انه مجاز
في المستند حيث اطلاق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة على سببه الذي هو ازالة الملك كما لا يخفى
ضعيف اذ لا يفهم من الاعتاق لغة وعرفا وشرعا الا ازالة الملك والتخليص عن الرق ولا يصلح استناده
حقيقة الا الى المالك وما ذكره من معنى اثبات القوة انما يعرفه الاقراء من الفقراء فكون اللفظ
منقولا اليه لا الى ازالة الملك ممنوع لا بد من اثباته بنقل وسماع لانه الحد خفية اثبات وضع الالفاظ
وكون اثبات القوة انسب بالمعنى الحقيقي منه على انا لا نسلم ان الاعتاق منقول بل هو حقيقة
لغوية لم يطرأ عليها نقل شرعي قوله ويرد عليه قد يجاب عن هذا الايراد بان العتق تصرف شرعي معناه اثبات
القوة المخصوصة على ما مر فلا بد له من لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة او مجاز التعبير العتق شرعا بالمنفعة
اطلاق لازالة الملك ليست استعارة لهذا المعنى فلا توجب نقوله شرعا بخلاف ما اذا قال ازلت عنك
الملك او رفعت عنك قيد الرق فانه مجاز عن اثبات القوة بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب
كما كان الاعتاق في مثل اعتق فلان عبده مجازا عن ازالة الملك بطريق اسم المسبب على السبب
ولا مساغ لذلك فيما نحن فيه لانه اذا جعل اطلاق مستعارا لازالة الملك فليس هنا ما يحمل
مجازا عن اثبات العتق فليتامل ويمكن دفعه بان العتق يثبت بدلالة الالتزام لكونه
لازما للمعنى المجازي الذي هو ازالة الملك قوله لا للفظ الاعتاق على حذف المضاف اي لا لمفهوم لفظ
الاعتاق فليتامل قوله فالجواب يعني لا يجوز استعارة ازالة القيد لازالة الملك لانه
يجب في الاستعارة ان يكون المستعار منه اقوى في وجه الشبه كالاسد في الشجاعة وان يكون
المستعار له لازما له كالشجاعة للاسد وكلا الشرطين منتف هاهنا والخصم ان يمنع
ذلك بناء على ان في ازالة الملك يبقى نوع تعلق هو حق الولاء وان المراد باللزوم هاهنا
الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك ثم لقائل ان يقول لو سلم امتناع اطلاق الطلاق
على ازالة الملك بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق اسم المسبب
على السبب لكن لم لا يجوز اطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة قيد
مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد والملك كاطلاق المشترك على منفعة الانسان
والرق على الادراك باللمس ونحوه قوله فان الاستعارة لا تجري الا من طرف
واحد لامتناع كون كل من الطرفين اقوى من الآخر في وجه الشبه
وفوات المبالغة بالتشبيه عنه تساوي الطرفين ولقائل ان يقول قد تكون
الاستعارة مبنية على المتشابه كاستعارة العبيط لغرة الفرس وبالعكس وتحصل
المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر وجعله هو هو وكون المشبه به اقوى

وهو حق فاراد الملك تملكه بيعا او ارثا يتحقق وعلى ما ذكره المصنف لا يتحقق وهذا الاعتراض
بالانسام اذ يجب في المجاز مما اورده صاحب الكشف واجاب بان ملك المتعة
عبارة عن ملك الانتفاع والوطي وهو لا يختلف في ملك النكاح واليمين لكن تغاير
الاحكام لتغايرهما صفة لا ذاتا فانه ثبت في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليمين
تبعا ونحن انما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة في الحال فيثبت على حسب ما يحتمله
المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا اثبتنا به ملك المتعة قصدا لا تبعا فيثبت
فيه احكام النكاح لا احكام ملك اليمين واعلم انه اذا وجد بين المعنيين نوعان
من العلاقة فلك ان تعتبر ايهما شئت ويتنوع المجاز بحسب ذلك خلافا لمن
المتصرف على منفعة الانسان ان كان باعتبار تشبيهه بالمباح في التلذذ فاستعارة
وان كان باعتبار استعمال المقيد في المطلق فمجاز مرسل متفق عليه انتهى عبد القاهر
قوله واعلم انه قد يعتبر يعني ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة المعلومة اعتبارها
عن اهل اللغة صريحا وطريق البلاغة في استعمالات العرب ولا يشترط اعتبارها شخصا
حتى يلزم في آحاد المجازات ان تنقل باعيانها من اهل اللغة وذلك لاجماعهم على ان اختراع
الاستعارات الغريبة البديعة التي لم تسمع باعيانها من اهل اللغة هو من
طرق البلاغة في تفنن الكلام التي بها ترتفع طبقة الكلام فلو لم يصح لما كان كذلك
ولهذا لم يذكروا المجازات تلو تيهم الحقائق وتمسك المخالف بانه لو جاز التجوز
بجود وجود العلاقة لجاز تسمية الطويل غير انسان للمشابهة وتسمية الصعيد للجاورة
وانه باطل للاجماع على ان الاب للسببية وابن الاب للمسببية واللازم باطل اتفاقا واجيب بمنع الملازمة
فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضى ليس بقادح لجواز ان يكون لمانع
مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضى ومذهب المصنف الى انه لم يجز تسمية الطويل
غير انسان لانتفاء شرط الاستعارة وهو المشابهة في اخص الاوصاف اذ تمامه هذا يقتضي
باعتبار بها كالنجاعة للاسد فان قيل الطول للنخلة كذلك والا لما جاز استعارتها للانسان
طويل قلنا لعل الجامع ليس مجرد الطول بل مع فرع واغصان ذات اعالي وكرائم وتمايل فيها
لا خلاف في ان المجاز خلق عن الحقيقة اي فرع لها يعني ان الحقيقة هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار
واما الخلاف في جهة اللغة فعندها هي احكم حتى يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي لهذا اللفظ عنده
اتكلم حتى يكون صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه او لا ومنقول التاويل هذا ابني لعبد مولى
مجازا اتفاقا ان كان اصغر منه سنا وان كان اكبر فعنده يثبت به العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة
المعنى الحقيقي وهو ان يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر قوله فالخلاف مبني عندهما الاصل هذا ابني
لاثبات البنوة والخلف هذا ابني لاثبات الحرية وكذا على التفسير الثاني في كلام الامام فلا يقع الخلاف
الا في جهة الخلفية واما على التفسير الاول فالاصل عنده هذا حر فيقع الخلاف في تعيين الحقيقة التي

هي الاصل

هي الاصل

الا ان المصنف عدل عن ذكره لان العتق هنا لا يتمشى في الاكبر سنا لم يثبت النسب ولا يكون مستلحقا والا لبطل
على سببه كما مر لبطل اقراره اجواب السؤال تقديره انه لا وجه لتصحيح هذا الكلام وهذا المعنى لانه ان جعل محلا
لانشاء الحرية فالمعنى المذكور فهو عتق على من هو ملكه اقرارا لا انشاء ولهذا يبطل بالكفر والفسق ولا
التعليق بالشرط وان جعل محلا للاقرار فهو كذب محض يقين لان عتقه بالنسب مستحيل ولم يوجد من جانب السيد
اعتاق والاقرار يبطل اذا اتصل به دليل الكذب فكيف اذا كان كذبا يقينا واجاب انه يجاز الاقرار المستحيل
انما هو النسب لا الحرية من حيث الكفر لو قال عتق على من هو ملكه كان صحيحا فان قيل الاعتاق لم يوجد لكن
يصح هذا الاقرار فالجواب انه ان كان صادقا فان سبق منه اعتاق فقد عتق العبد قضاء وديانة وان لم يسبق
يعتق قضاء مؤاخذة له باقراره ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء لازم على كل تقدير فان قيل يحتمل ان يكون
من الشفقة ونحوها فلا يدل على النسبة كما اذا قال هذا اخي يحتمل الاخوة في الدين والاخوة في القبيلة والصنعة
لعتق ما لم يبين انه اراد الاخوة باوانا طلنا احتمال بعيد غير ناشئ عن دليل لان السابق الى الفهم
الحقيقي هو العتق لا غير فيكون مجازا مغيبا فلا يحتاج الى النية بخلاف هذا اخي وفيه نظر
اذا قال لزوجته وهي اصغر منه سنا هذه بنتي فلما لم يعتبر لانه اقرار على الغير لا الحكم
ثبوته بل انتهاء الحلية من الاصل وكذلك حق الاحق ولا تصدق في ابطال حق الغير
نفسه لان من حكم النسب بطلان الاقرار بعد ثبوته فانه يكذب ابنه بالشراء ثم يبطل
يا ابني يجب ان يعتق لتعذر العمل بالحقيقة وتعين المجاز قلنا وضع الهذا لا يستعمل
الاسم من غير قصد الى معناه فلا يفتقر الى تصحيح الكلام باثبات موجبه الحقيقي
المخبر به فلا بد من تصحيحه بالمجاز فان قيل ينبغي ان لا يعتق بقوله يا حر قلنا لفظ الحر
مقام معناه حتى لو قصد التسبيح جرى على لسانه عبده حر يعتق فان الاستعمال
الحرية بالمرجوع في الحقيقة الاستعارة وهذا انه ليس بمجاز لغوي بل مجاز عقلي
بعد اسناد الى شجيعا البطل المخصوص للرجل الشجاع لم يستعمل لفظ الاسد على انه
انه مجاز لغوي مستعمل في غير ما وضع له فان جعل الرجل الشجاع اسدا ليس معناه
معناه انه جعل افرادا الاسد مسمى متعارفا وهو ما له تلك الشجاعة وذلك البطل
متعارف وهو ما له تلك الشجاعة كما لا ذلك البطل ولكن الصورة والرجل الشجاع
لم يوضع بالحقيقة الا القسم الاول فيكون استعماله في القسم الثاني
والاعلام على انه من الاستعارة وذلك التشبيه بنفس المشبه به بجعل افراد
ثبات الحسية والعبارة الافراد الا اذا تفتقر نوع وصفة لتقدير الحاجة الى الوجود
لوجوده ذلك الشخص المعهود وغير متعارف وهو ما له تلك الشجاعة
لغوا حاجة وما ذكره المص من انه لا يجري في الاعلام لان الاعلام لا يدل على معنى
لان العلم دال على معناه العلمي الفرق وهو لا يكون استعارة في افراد

الحقائق او لم يتم على ان انقلاب الحقائق معناه عند المحققين انقلاب واحد من الواجب والممكن والممتنع الى الآخر فلا يشكل ان
تطلق الحال مع ثباتها بكون جعل الممتنع بكلمتنا هذا تقرير كلام المص وانما اطلق على صفة الحال بان اجيب كلام
علماء البيان في هذا المقام على ان الاستعارة عندهم انما تطلق حيث يستعمل المشبه في المشبه به لجعل اللفظ خلوا من
المشبه صالحا لان يراد به المشبه به لولا القرينة حتى لو كان المشبه مذكورا لفظا كما في زيد اسد لقيني منا اسد او المشبه
اسدا او تقديرا مثل اسد في مقام الاخبار عن زيد لم يتم استعارة لا اعتبار كون جنس مشبه او غيره لكن صحة
ذهبوا الى ان قوله مع حتى تبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر بواسطة قوله من الفجر خرج من باب التشبيه
الى باب التشبيه في مثل زيد اسد بحيث ان الحمل على حذف اداة التشبيه لامتناع حمل الاسد على زيد وانما نقول اطلق
ونطقت بالحال بعد الاستعارة قطعا لان المشبه متروك بالكلية وهو الدلالة التي ثبتت بنطق الناطق بلا تعلق
اسلم ثم لا يخفى ان هذا ابن من قبيل زيد اسد لان حمل الحال ناطقة لانه لا حاجة الى تاويل الابن بالشيء
تشبيه العبد بالابن وثبوت العقل له لا على تشبيه العقل بالبنوة لكون الاستعارة تبعية لا
مجاز الحال هو مصطلح بعض اهل اللسان ونحن نقول هو استعارة تبعية لجريان اضافة كون مستعملا
الرجل الشجاع لا معناه الحقيقي لمعنى الاقتدار واداة التشبيه بدليل قولهم زيد اسد على ان يحتمل
اي باكية وقد تحقق ذلك في شرح التلخيص هذا ابن معناه هو تعقيق في حين مكنة كالابن
مسئلة المجاز المقترن بشيء من ادوات العموم كالموصول باللام ونحوه لا خلاف في انه لا يصح حمله على
والسبب والجزئية ونحو ذلك اما اذا استعمل باعتبار احد الانواع كلفظ الصلاة استعمالا
المعنى كما يلحق من ان هذه الصيغ للعموم من غير تقرير كونها مستعملة في المعاني الحقيقية
انما هو لما يلحق به من الدليل لا لكونه حقيقة والا لكان حقيقة عاما والحوالة يجوز
عدم تاثير الحقيقة وحدها ان لا يكون الحاد فيه الناقد ولو تسلم صحة ان يكون القائل
مانعا ونقل عن بعض الشافعية بلا يجوز اذا اريد المطلق انتفاء لا يثبت عنه من الكلية
بارادة بعض الافراد فلا يلتفت الى الكلي لمعنى واحد لانه ان اريد الضرورة من جهة المطلق
تناول المعنى سواء ثم جواز ان يعبر الى المجاز لا اعراض سنذكره مع القدرة على الحقيقة
طريقة احدهما حقيقة والاخر مجاز مختار ان شاء بل يرد طريق المجاز من الطائف الاعتبار
بلاغة الكلام ان خلو رتبة وان تقل طبقة ما يلبس الحقيقة ولا المجاز واضح في كلام
والاضطرار الى استعمال المجاز وان اريد الضرورة من جهة الكلام والسامع يعني ان
لسلامة الكلام واخلاء اللفظ عن المرام فلا نم ان الضرورة في العموم
عند الضرورة اما حمل اللفظ على معناه المجازي بحيث يحمل على ما يقتضيه
في خلاف المعنى فانه لازم على غير ملفوظ
اللفظ خاصة فان صدر بسبق العموم انما هو
اعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم الكثرة

من غير نقل واستقرار وحلول في المعنى وأما الثالث فلأنا لا نم أن إرادة غير الموضوع له توجب عدم
إرادة الموضوع له لم لا يجوز أن يراد المجموع ويكون نصب القرينة لدفع الاقتصار وأما الرابع فلأن انتفاء
الحقيقة عن القرينة معناه أن المعنى الحقيقي يفهم بلا قرينة وهو لا ينافي نصب القرينة على إرادة المعنى المجازي
أيضا وإن أريد أن المجاز يعتبر له قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له فبطلان الحقيقة [illegible]
أي هو إرادة المعنى الحقيقي والمجازي لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا [illegible] القرينة المانعة عن إرادة المعنى
الحقيقي هو كون اللفظ مجازا لا إرادة المعنى المجازي أي الذي يتصل بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة فإن قيل [illegible]
فإن قيل فاللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن إرادة الموضوع له فيكون الموضوع له [illegible]
وغير مراد معا قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده [illegible] وحده ليس بمراد [illegible]
واختلاف المراد وأما الخامس فلأنه [illegible] بطريق [illegible] الامتناع [illegible]
أن يستعمل [illegible] في حالة واحدة بطريق الحقيقة والمجاز [illegible]
[illegible] محال عقلا [illegible] إطلاق اللفظ وإرادة المعنى الحقيقي والمجازي معا [illegible]
ونسبة المعقول إلى المحسوس فلا بد من الدليل على استحالة إرادة المعنيين [illegible]
على أنا لا نجعل اللفظ عند إرادة المعنيين حقيقة ومجازا [illegible]
بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير الموضوع له ولا يستحيل [illegible]
المذكور [illegible] لأنه إنما يتحقق إرادة المجاز فيمتنع إرادة الحقيقة [illegible]
بالوطء مجازا بالإجماع حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد فإن قيل الإجماع [illegible]
المراد بالمس باليد والأصح تيمم الجنب قلنا إن أراد إجماع من بعد الصحابة [illegible]
منهم من حملها على المس باليد [illegible] تيمم الجنب [illegible] مخالف للإجماع [illegible]
الجنب [illegible] المس باليد [illegible]
وعدم القول بأن المراد المس [illegible] جواز التيمم [illegible]
المجاز وذلك [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] المعنى الحقيقي [illegible] ولو سلم [illegible]
[illegible]
[illegible] زيد [illegible]
[illegible] وأما [illegible] الحقيقة [illegible]
[illegible]
[illegible]

أي تخصيص حقيقة بأبنائه وأولاد الصلبية مجاز في ابن الابن [illegible] ولا بأبنائه [illegible]
[illegible]
[illegible] خاصة [illegible] على الخصوص [illegible] على العموم المجازي
[illegible] الإناث الصلبية مختلطة [illegible]
[illegible] الصلبية خاصة [illegible] بالاتفاق [illegible] الأولاد [illegible]
[illegible]
[illegible] الأبناء [illegible]
[illegible]
[illegible] مثل بني آدم [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الإجماع
[illegible] المعنى الحقيقي [illegible]
[illegible] المعنى الحقيقي [illegible]
[illegible] وضع القدم [illegible] الدار [illegible]
[illegible] وضع [illegible]
[illegible] وضع القدم [illegible]
[illegible] الحقيقي [illegible]
[illegible]
[illegible] الدخول [illegible]
[illegible] وضع القدم بلا دخول [illegible]
[illegible] وضع القدم [illegible] مطلق الدخول [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] اليوم [illegible]
[illegible] الفعل الذي يتعلق به اليوم [illegible]
[illegible] الفعل الذي يتعلق به اليوم [illegible]

الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضي كون الظرف الظرف معيارا الا غيرا لا يكون
مثل صمت الشهر دالا على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معيارا [illegible]
حمل اليوم على حقيقته وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون معيارا لغير
الممتد فلا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان لا بعينه الوقت [illegible]
سواء كان من النهار او من الليل [illegible] فان [illegible]
او لان مطلق الآن جزء من الآن اليومي وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزء من اليوم [illegible]
الحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين بياض النهار الا ان التعارف في الاستعمال [illegible]
في الفعل لا يمتد وفي بياض النهار اذا قرن بفعل يمتد والاستعمال [illegible]
كثير من الشارح مايدل على ان المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا [illegible] طالق يوم اتزوجك [illegible]
التكلم لا يمتد وكذا وقع في الجامع الصغير وايمان الهداية [illegible]
والمضاف اليه في الامتداد وعدمه واما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد [illegible]
تعلق به الظرف لا ما اضيف اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما [illegible]
التفويض باليد فيكون جعله بغير ممتد [illegible] الاعراض انما هو بتجدد الامثال [illegible]
يكون في المرة الثانية [illegible] فجعل [illegible]
مثله في الاول فلا يتحقق تجدد الامثال فان قلت [illegible] اليوم ظرف للفعل [illegible]
اتفاق [illegible] وعدمه بعدم امتداد [illegible] عند عدم امتداد المضاف [illegible]
لم يتعلق به [illegible] صمت الشهر [illegible] كون الظرف معيارا له فيوم تقدم زيد [illegible]
ويوم لم يركب [illegible] اليوم الذي [illegible] الفعل [illegible] من اجزاء [illegible]
[illegible] لفظا ومعنى لا بعينه [illegible] بخلاف المضاف [illegible]
وعدمه وما ذكره المص من الدليل [illegible] الجواب عن هذا السؤال [illegible]
وعدمه [illegible] الاول [illegible] على بياض النهار وفي الثاني على مطلق الوقت [illegible]
مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا يوم [illegible] العدو [illegible] اليوم [illegible]
طالق يوم يصوم [illegible] يوم [illegible]
[illegible] الامثلة المذكورة على انه لا امتناع في حمل اليوم في الاول [illegible]
[illegible] العقل [illegible] على مطلق الوقت [illegible]
[illegible]
[illegible] الطلاق والعتاق [illegible]
او معتقا ما الزمان لانه لا تعدد التوقيت [illegible]

الامتو فالاحسن

اليوم [illegible]

يقتضي [illegible]

او يومين او اكثر لينقطع [illegible] بالدلالة فان قلت ذكر في الجامع الصغير انه لو قال امرك بيدك اليوم وغدا
دخلت الليلة [illegible] على ان اليوم لمطلق الوقت بل على انه بمنزلة امرك بيدك يومين [illegible]
الليلة بخلاف ما اذا قال امرك بيدك اليوم وبعد غد فان اليوم المنفصل لا يستتبع ما بازائه من الليلة [illegible] الايراد
[illegible] والخبط من الاجزاء يقال فلان ما اكل الحنطة اي ما اكل اجزاء الحنطة [illegible]
[illegible] الخبز ونحوه دون السويق فانه [illegible]
[illegible] الاكل على [illegible] الحنطة [illegible]
[illegible] الرجل [illegible] الاراده [illegible]
[illegible] مع نفي اليمين او بدونه [illegible] مع نفي النذر او بدونه او سوى النذر
[illegible] الاول [illegible] والرابع [illegible] والاخير من خلاف [illegible]
[illegible] النذر او من غير تعرض له بالنفي ولا بالاثبات [illegible] ابي يوسف [illegible]
[illegible] مختلفان [illegible] الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت
[illegible] عند الفوت لا القضاء [illegible] النذر لانه المفهوم
[illegible] على النفي [illegible] فارادتهما معا جمع بين الحقيقة والمجاز [illegible]
[illegible] لا زمه المتاخر [illegible] النذر اي [illegible]
[illegible] الصوم [illegible]
[illegible] فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة [illegible]
[illegible] هذا الكلام [illegible]
[illegible] النذر [illegible] الواجب [illegible]
[illegible] اللفظ على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز ما لم يستعمل في اللازم [illegible]
[illegible] الحقيقة [illegible] النذر [illegible] والالتزام [illegible]
[illegible] باللفظ مجاز [illegible] المراد ولازم [illegible]
[illegible] اللفظ [illegible] الاسد [illegible]
[illegible] الجمع بين الحقيقة والمجاز [illegible]
[illegible] اللفظ حقيقة ومجازا [illegible]
[illegible] الحقيقة والمجاز [illegible]
[illegible] الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا او لا [illegible]
[illegible] الحقيقة والمجاز [illegible] الوارد على جواز القوم فانه لا
[illegible] واما اذا نواهما جميعا فقد تحقق ارادة الحقيقة والمجاز
[illegible] الصيغة [illegible] للارادة [illegible]

[illegible] الحقيقة والمجاز [illegible]

[illegible]

المجاز في قلت ولا يسع الجمع لا شيء من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا تاثير لها واعلم ان الاشكال
المذكور انما وقع لخاطر الناس على سبيل التوارد والا فقد نقله صاحب الكشف مع الجواب بوجهين الاول انه لا يستعمل الصيغة
في محل آخر فيجب الحمل على ان يكون مرادة فصار كالحقيقة المهجورة فلا يثبت من غير نية والثاني ان تحريم الحلال
يثبت بموجب النذر فلا يتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشرع لم يجعله يمينا الا على القصد
بخلاف شراء القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصدا او لم يقصد ومن تدبر هذا الكلام في هذا المقام ما ذكر بالاسلام فرضي
بان الله تعالى منزه بالله كما هو قول ابن عباس رضي الله عنه دخل آدم الجنة فلم يلبث ان خرج وطلق على
نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق في معنى النذر عادة فحمل عليه فلذا انقلب ما قدر في الطلاق ما هو من مختلفات
فيعمل بنيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في الكسر بيانه لابد للمجاز من امر يمنع
ارادة المعنى الحقيقي سواء جعلت داخلة في مفهوم المجاز كما هو رأي علماء البيان او شرطا لصحته كما هو رأي
علماء الاصول قولا واحدا يشمل الوضع العام والخاص وقد تفرق سريعا مستعملا الى العادة
يحوي على الفور وهو الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت لمستعير للسرعة ثم سميت الحالة الراهنة
ولا لبث فيها فقيل رجع فلان في فوره اي من ساعته ومن قبل ان يسكن كقوله تعالى ويستغفرون
من يستغفرون بموسى وهو دعا الله الشر فيما قرينة مانعة عن ارادة حقيقة الطلب
وتقدس حكيما لا يأمر ابليس بالخوض بعباده فهو مجاز عن تمكنه من ذكره واقتداره عليه
المأمور من الفعل وقدرته عليه بسلامة الآلات والاسباب كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن
والاذن للخواص لكن اراد الامر من شاء لكن قوله انا اعتدنا قرينة مانعة عن ارادة حقيقة
بمانعة فيه واذن وهذا القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير
لاحتمال اما الاول فبقدرته من شاء اذ لا تختص الايمان بشيء عامر شاء واما الثاني فبدلالة
فان قيل كيف يصح جعل القرينة التي هي لفظ خارج عن هذا الكلام قسما للقرينة التي هي
باعتبار اللفظ فيكون من جنس الكلام فلا يكون خارجة عن الكلام على الاطلاق والجواب
من المتكلم فلا فالجواب اما ان يكون لفظا او لا فالثاني لا يكون خارجا عن الكلام
وغير خارج قسمان الاول ما يكون دلالته على المعنى ارادة الحقيقة باعتبار اولوية بعض
من اللفظ لاختصاص بعض الافراد بنقصان كالمكاتب من افراد المملوك او بزيادة كالعقيقة
المفرد مجازا باعتبار اختصاصه بالمعنى الاول وهذا الذي يسمى في الكلام حقيقة
الا انه جمع من وجه مجاز من وجه ولم يبين هنا انه مانع عن هذا الحقيقة
الظاهر انه مانع خاص وقد جعله فيما سبق قسما لدلالة العادة ايضا لانه
الاقوال والثاني ما لا يكون ذكره باعتبار اولوية بعض الافراد
والاول في الثالث والرابع والخامس
اعلم لفظ خو والسابع اما عام او خاص او مبين عن الخالف

نوعا على حدة ولا يراد الجميع فيه وهذا نظير لان يوقف كل انما يلزم عند تعدد انواع المجاز لا لفظ المسلم باسب معناه
الحقيقي ويستعمله في محله وحاله وخذ كل بالنسبة الى افراد نوع واحد ولا شك ان الملابسة بحقيقة العلم بالسبب
او النعمة مثلا لخصوصه بالمرة ولا تعدد وخذ كل وهذا يشمل الصحة والثواب بحسب ان الكلام مهما من افراد المعنى
المجازي والمراد يكون مجازا عن الحكم انه مجاز عن المعنى الذي وضع الحكم بازائه سواء تقوم او تاخر او لم يوضع لفظ
او لم يكن لفظ الحكم مجازا عن المعنى لا عن اللفظ وخولا ملحوظا بالكل من هذا الشجرة فان هذه
ما يحتمل الكلام على ما نوى والا فان كانت الشجرة مما يؤكل كالبساتين فعلى الحقيقة والا فان كانت فيها كالنخل
ثمرتها والا فعلى تشبيه الشجرة باظهار ولو لحلف لا يتزوج هذه البيدر فان كانت بيدرا فعلى الاعتراف عند ما يعلى
الكرع عنده والا فعلى الاعتراف مع الحنث بالكرع وهو ان يتناول الماء بفيه من موضعه بقلة كرع ولذا
ادخل رجله الكارع بالحوض فشربه واصل ذلك في الدابة لانها لا يادشربها الا ما دخل الكارع
للانسان كرع وانما اذا شرب الماء بفيه ضاض او لم يخض وكالاسماء المنقولة فان
مانعه عن ارادة الحقيقة اللغوية عن فاعلها كالدابة او خاصا كالفاعل او شرعا كالصلاة
بالخصوصية فان نقل اللفظ عن مانعه شرعا عن ارادة حقيقة الخصوصية الى
الجواب قرارا كان او انكارا وطريق استعمال القدرة المطلق او اخراج الكلام
اقرار على موكله في مجلس القاضي لان التوكيل انما يصح شرعا فيما يملكه الموكل
عند ماله فالمدعي تحقيقا يكون مجهولا شرعا وهو بمنزلة المجهول عادة فلا تصح
الكل النخلة والاعتق والشرب من البئر لا يقال صح ان يتعدى الاقرار ولا يصح
يصح من جهة وحوله في عموم المجاز وانما المجهول هو الانكار بالنص تحقيقا كان
عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجازات كالبحث والمدافعة لا الى ابعدها
عن الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجاز له وان اريد به التفحص عن حقيقة
عن الجواب والخصومة لم يجعل مجازا عن الاقرار الذي هو ضد بل عادت على
اذا كانت عطف هذا البحث على ما سبق من اشتراط العربية والمجاز لبيان ان
عن ارادة الحقيقة عند اطلاق اللفظ ام لا اصول ان الحقيقة اذا كانت مهجورة
فان لم يكن المجاز متعارفا فالى غالب الرأي والتعامل عند بعض المشايخ وفي التقاسم عند البعض
وان كان صار متعارفا فعند العرف بالحقيقة لان الاصل لا يترك الا ضرورة
الاصح وهو مقابل الراجح فيه انه لا يجوز وجوابه ان غلبة استعمال المجاز
لان الغلبة لا تترجح بالزيادة من جنسها فيكون المستعمل في حد التعارض
عند ما سواء كان متناولا للحقيقة او لا وهو الكلام في الاصل وهو ما يدل على
تناول الحقيقة بعمومه كان مسلم الخطاب فيه قال ابن ملك الاصل في
المجاز عند ما لا كانت الحقيقة في الحكم كالحقيقة

هذا الوضع

لان المعتبر شرعا كلام الموكل دون الوكيل

كان حمل الكلام عاملا معناه الحقيقة اولا وهو ذا السبب الاقتصر لان معنى الحقيقة فيه اظهر والاقرب الاخر
البدل السبب لا يثبت التحريم الا انه اذا اضر على فرق سماه الاخبار والسوط بخلاف العتق كالاب
تعذر حقيقة بان تعذر المجاز ايضا والحاصل ان موجب العتق بعد الثبوت حتى قاطع الملك لا يثبت العتق بهذا القطع
الكفارة وهبت هذا لا عتق ميلا للكبر ولهذا يصح شراء ابنه او بنته فاثبات العتق القاطع للملك يصور منه فيه
فيجعل هذا ابنا للكبير شأنه مجازا عن رد كبير واما التحريم الثابت بهذا يتعلق اعني التحريم الذي هو من لوازم البنوة
كان فالزوج لا يملك اثباته اذ لم يتبدل محل الحل وانما يملك التحريم القاطع للحل بالثابت الطلاق وهو من لوازم
هذا الكلام على منافيات فلا يصح مستعارة له والحاصل ان التحريم الذي في وضعه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له
وضعه فلا يصح منه اثبات التحريم لهذا اللفظ فاذا قيل فالملازم لقولنا راشد سيد هو شجاعة السبع فكيف جعله
الشجاع فيما مضى واحد يصح للكلام الاخبار لهذا الكلام عن رؤية من اتصف به على الحكم
هذا الكلام على الذكر انما هو على اورد النص من تقرير الكلام على عبارته لا كتابة المشهور لانه
تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه مستحق من مستحق بنسبة وحق المقر يتعذر ايضا اثبات الحقيقة
هذا الكلام لو صح معناه منافي الملك فلم يصح حقا من حقوق الملك وكذلك العلم بالمجاز والمحرم في العقد
الذي بناء يقال لا حقيقة لا الدوام النسب اعلان يجعل ثابتة مطلقا الى بالنسبة اصحاب الحس
من فيه وهو بطلان النسب مشهور من العقد لا قبل اقراره في ابطال حق الغير وانما
وهذا لا يظهر الا لانه التحريم لكونه لازما للعدم لا الحقيقي وهو انضباط لانه لا صح
بناء على ثبات السبب فلا يثبت مدلوله الحقيقي ليست اللازم بعد وعلى تقدير صحة الكلام
الشاع فيتعذر اثباته من الزوج وهذا معنى قوله لان التحريم الثابت بهذا الطلاق لو صح
بيان تعذر الحقيقة وحق القرقط ما اورد النص من التردد العبع والنسالم يجعل ولا تعذر
الكل ابدا بلا اشارة ما ان ولا يعذر عدم ثبوت مدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوته
التحريم بطريق الالزام على البلوغ وجه واكد وانما وضع لبعض ذكر لانه ذكر عن قوله لو صح
تعذر ايضا حكم التحريم آخر مقابلا لحكم التحريم وقد سكت عنه والكلام احترازا عن الرد
تعذر ايضا حكم التحريم ايضا كما تعذر وحكم اسباب الست لانا نقول بل معناه انه على القول
تعذر مطلقا والفرق تولدان وهم اللازم من اللفظ الموضوع للمدلول وهو يكون من حيث انه قائم
الشجاع بتعليله على انه مدلول التراس فيكون هذا ثبت اذا اريد به انما محرمة على كان سوء
الكلام على الذكر انما هو على اورد النص من تقرير الكلام على عبارته لا كتابة المشهور لانه
تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه مستحق من مستحق بنسبة وحق المقر يتعذر ايضا اثبات الحقيقة
هذا الكلام لو صح معناه منافي الملك فلم يصح حقا من حقوق الملك وكذلك العلم بالمجاز والمحرم في العقد
الذي بناء يقال لا حقيقة لا الدوام النسب اعلان يجعل ثابتة مطلقا الى بالنسبة اصحاب الحس
من فيه وهو بطلان النسب مشهور من العقد لا قبل اقراره في ابطال حق الغير وانما
وهذا لا يظهر الا لانه التحريم لكونه لازما للعدم لا الحقيقي وهو انضباط لانه لا صح
بناء على ثبات السبب فلا يثبت مدلوله الحقيقي ليست اللازم بعد وعلى تقدير صحة الكلام
الشاع فيتعذر اثباته من الزوج وهذا معنى قوله لان التحريم الثابت بهذا الطلاق لو صح
بيان تعذر الحقيقة وحق القرقط ما اورد النص من التردد العبع والنسالم يجعل ولا تعذر
الكل ابدا بلا اشارة ما ان ولا يعذر عدم ثبوت مدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوته
التحريم بطريق الالزام على البلوغ وجه واكد وانما وضع لبعض ذكر لانه ذكر عن قوله لو صح
تعذر ايضا حكم التحريم آخر مقابلا لحكم التحريم وقد سكت عنه والكلام احترازا عن الرد
تعذر ايضا حكم التحريم ايضا كما تعذر وحكم اسباب الست لانا نقول بل معناه انه على القول
تعذر مطلقا والفرق تولدان وهم اللازم من اللفظ الموضوع للمدلول وهو يكون من حيث انه قائم
الشجاع بتعليله على انه مدلول التراس فيكون هذا ثبت اذا اريد به انما محرمة على كان سوء

او لم يبت بخلاف انه يطلق انه تام المراد كما في المجاز فانه موضوع على الوضع النوعي وجواز استعمال لفظ اللغة في الفرد
والاقدم هذا هو اختيار المص والاكثرون على ان دلالة المجاز على معناه تضمن والتزام لا مطابقة ❊ علم المجاز ادوره
السابق في نوع الاستعارة تسلا وتوضيحا ❊ وهي ان يكون لفظ الحقيقة لفظا كيلا فان العقرب الزيكون ان يقال بالمعنى
الذي يتفق الطبع عليه لانه لا يناسب الاصطلاح كما في علم التخييل ❊ قوله ولفظ المجاز يكون اعذب منه مع وجود
الحقيقة ❊ واللفظ الوكل الحقيقي كما يقال في الجعل من فصل قوام الشتاء ابرد من الصيف الفصل اعتدال الجو
واصناف البديع ان المحسنات البديعية من المطابقة والمقابلة والتجنيس والترصيع وغيرها فانه ربما تاتي في المجاز ❊ بعوت
فيها التسويغ ايضا وقد افرد بالذكر ❊ ومطابقة تمام المراد منه هذا وتلفظ الكلام ايضا من الدواعي المعنوية
لفظ الاساءة ذكره في الفصل والكلام على اللسان هو موضوعه فيه ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة بالزيادة في
والنقصان لتحرز بالموصوف على ذكره عن الخطاء ❊ ومطابقة تمام المراد ومتروه ما ان المراد اما ان يكون
الحال وتمام المراد ايراده بتراكيب تجلب الدلالة عليه وضوحا وخفاء ولا خفاء ❊ وانه لا يكون
الحقيقة لتساوي الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما تكون بالدلالات المعنوية
مراتب اللزوم في الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتادية المعنى العاطل
عدا الحقيقة الى المجاز بتسبب في كل معنى هذا الحاجة الى اثبات كون بعض المجازات
وبينها ما كان المعنى حقيقي لفظ تحسوسا مشهورا لا نفس المعنى والمعنى المجازي
على المطلق الحقيقة على ان فيه بحثا وهو انه ان اراد المعنى ما قصد اللفظ حقيقة او مجازا
الموضوع على علاقة مع عدم العلم بالوضع ❊ ودلالة لفظ الشيء على الغير ❊ ولو بالقرينة
المستعار منه والمستعار له مختلفا فلفظ ما كان مستعارا منه حقيقة ولا لفظ المستعار ❊ وهو
ولا مع اعتبار كون دلالة المجاز نظرا وضعيا ولا حاجة في اشارة الى اعتبار كون المستعار
❊ وقد سبق ان الاستعارة في الافعال والصفات المشتقة تبعية لانها تجري اولا في المصدر ثم تسري
سبق منه مثلا تقدير لفظ الحال او الحال ناطقة بتلك المشتقة لا الحال بنطق الناطق
منه نطقت بمعنى ذات ناطقة بمعنى ذات نطق وغير ذلك ❊ يستدعي ذكر بيان الملازمة
بوجه الشبه والصالح للموصوف بها حقائق دون الافعال والصفات المشتقة منها ولذا
هذا القصد لسان ان الاستعارة التبعية لا تختص بالافعال والصفات بل تجري في الحروف
معنى الحرف وفي جميع الاستعارات ثم بتبعية فلا يجري في الحروف
حسب تعلق الابتداء والغاية والملابسة والظرفية واللام للتعليل
لا ذوقي وانما يعلم بعد ان يعلم معاني كل حرف فيما يجيء
الى فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر لدوا للموت
على الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعارة المشبه
في الاستعمال او الغائية والعاقبة والغرضية وتبعيتها في اللام
بعضهم

لما ثبت في الجملة الخصوص وهذا اوضح الا ان المعلل بترتب زيادة تدقيق وهو ان التعليل استعارة لا التعقيب
لا ان التعليل فيراد بالتعليل التعقيب اعم من ان يكون تعقيب المعلول العلة او غيرها ثم لا يخفى ذكر استعارة التعليل
كما يستعار لفظ الاسد للشجاع اعم من ان يكون سببا او انسانا ويقع على تعقيب المعلول العلة كتعقيب الموت
منا على انه تعقيب كما يقع اسد على زيد بناء على كونه شجاعا فيكون تعقيب الموت للولادة مشبها بتعقيب المعلول العلة
وهذا معنى قول جار الله ان الولادة علة للموت اي جعل الموت كان الولادة علة له ولا يكون استعمال اللام في تعقيب الموت
الولادة كنزول استعمال اسم الشبه به في الشبه ولما كان منا اعتراض ظاهر وهو ان بعد اللام يكون علة لا معلولا
يكون حقيقة لا تعقيبه والا يعني استعارة التعليل للتعقيب واستعمال اللام ❊ والجواب بان هذا من علل اللام
العلة الغائية التي هي الغرض من الفعل الذي يتعلق به اللام والعلة الفاعلية وان كان منها علة العلة
متاخرة عنها بالزمان لا معلولة في الخارج العلة الفاعلية متاخرة عنها في الوجود كالجلوس على السرير
علة الاخراج النجار على اتجاه السرير لكنه في الخارج يكون متاخرا عنه محتاجا اليه فيكون بالعلة
الخارج معلولا لا يتعقب العلة الا بالوجود للفعل الفعل فيصح استعمال اللام في تعقيب غير المعلول العلة
كون تعقيب العلة المعلول لا كان المعلول موجودا فاذا كان منصوبا فيها بعد العلة العلة
ان جرت على تعقيبه ولا يخفى ان ما ذكره المص تكلف لا حاجة اليه لان معنى التعليل
اللام انما تدل على ان مجرورها علة سواء كان معلولا باعتبار كما هو شرط المصنف
كان معلولا باعتبار فدخول اللام عليه انما هو من جهة علته لا من جهة معلوليته
الفعل من غير اعتبار كونه معلولا لا اقال العلة من حيث هي علة لا يقتضي الترتب
كون مراد القوم ان ترتب المعلول الذي هو من مستعير لترتب ما ليس بمعلول
العلة لانا نقول لا نم ذكر العلة الغائية ❊ وهي فاسماء الاجناس
❊ وهذا ذكر حروفا فهو ❊ البحث عن معاني بعض الحروف
الاستعارة ❊ وهو من خواص مسائل الفقه عليها وكثير آيات بالجمع حروفا تقسيما او تشبيه الظروف
المبنية ومعنى الاستعلاء والاول اوجه لما في المعاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز واطلاق الحروف على مطلق
حروفا ❊ ثم ذكر بعد ذكر بعض الاسماء الاعلام
❊ والواو لمطلق الجمع والعطف
حسب تعلق الابتداء والغاية والملابسة والظرفية واللام للتعليل
لا ذوقي وانما يعلم بعد ان يعلم معاني كل حرف فيما يجيء
الى فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر لدوا للموت
على الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعارة المشبه
في الاستعمال او الغائية والعاقبة والغرضية وتبعيتها في اللام

بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وسيان قيامك وقعودك ومجيء زيد وعمرو قبله او بعده القائل بالواو
ان الواو من الاسمين المتخالفين بمنزلة الالف من الاسمين المتحدين فكما لا دلالة بمثل جاءني رجلان
على مقارنة او ترتب اجماعا كذا جاءني رجل وامرأة الا ان وقوع الالف من الاسمين المتحدين ضائعا
الرابع نحو لم لا تاكل السمك وتشرب اللبن معناه النهي عن الجمع سواء حتى لو شرب اللبن بعد اكل السمك جاز
وكحقه انه نصب تشرب باضمار ان لكون لا مع مضمر معطوف على مصدر ملحوظ من مضمون الجملة
السابقة اي لا يكون منك اكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب للصح في هذا المقام ما لا يصح لان
لا دلالة تامة النهي عن الشرب بعد الاكل لا متقدما ولا مقارنا ولا يخفى ان هذا الاستدلال لا ينفي المقارنة لان
المقصود الاهم نفي الترتيب (فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء لجواز ان يكون لسبب التعليل اي لا يجب الترتيب
اعضاء الوضوء بناء على تعاطفها بالواو لما بينا من ان الواو لا توجب الترتيب وان يكون لمعنى آخر
ان الواو لمطلق العطف من غير ترتيب لا يجب الترتيب في الوضوء لملازم الزيادة على الكتاب
قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم دليل عليه لان الفاء للوصل والتعقيب يوجب ان يكون غسل الوجه
الى الصلوة مقدما على غسل سائر الاعضاء وهو يوجب الترتيب لعدم القائل بالفصل
من غير ترتيب الواو لانا نقول المذكور بعد الفاء هو غسل الاعضاء فلا يعرف
الصلوة وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب فيما بين الافعال الكل عضو غسل
فاغسلوا وجوهكم واغسلوا ايديكم وهو يلزم ان يعقب القيام الى الصلوة بغسل الوجه
الافعال بحسب الجمل لا يوجب ان تقدير الكلام مقدمة بدليل قولنا غسلت الاعضاء
اجماعهم على ان قوله وايديكم من عطف المفرد دون الجملة وايضا لو قال لعبده اذا دخلت
لا يلزم منه تقديم اشتراء اللحم ولا يعقل تقديم الخبز عاصيا لا يقال فيلزم تقديم
وكحب الترتيب الكل لعدم القائل بالفصل لانا نقول الوظيفة الاولى الغسل
فلا يلزم عقيب ارادة القيام الى الصلوة على انه معارض بانه لا يجب الترتيب
والمسح لعدم القائل بالفصل ولا يخفى ضعف الوجهين والجواب القاطع لاصل السؤال
نصب مضمون الجزاء بمضمون الشرط من غير تراخ وعلى وجوب تقديم ما يعد ما على ما يحصل
قوله تعالى واذا قمتم الى الصلوة على انه يجب السعي عقيب النداء بلا تراخ وانه لا يجوز تقديم
السعي استدل على كون الواو للترتيب بقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله
فالاعم ابدوا بما بدأ الله به فهم الترتيب فامرهم بهما اجابة لامره
النبي عم ذلك منا بل ثبت ذكر لنا ما ذكرت الحكم
لكونها من شعائر الله وهذا لا يحتمل الترتيب اذ لا يحتمل
اصل وجوب السعي قلت من قوله عم ابدوا فان الترتيب
بمادة من فعليه ان يطوف بهما الا انه ذكر

الفضولي العاقد طرفي النكاح وفيه خلاف ابي يوسف وقيل الخلاف فيما اذا لم يقل الفضولي بالكلام واحدا اما اذا قال زوجت
فلانة من فلان وقبلت منه جاز اتفاقا وسوف نحوله وبعض هذه المسائل مختلف ذكرها الجامع انه لو زوج رجلا امتين
من رجل برضاهما في عقد وقبل عن الزوج فضولي فاعتق الولي احداهما بطل نكاح الامة حتى لا يلحقها الاجازة ولو اعتق
نكاح العتقة ولو اعتقهما معا فاجاز الزوج نكاحهما ونكاح احداهما جاز لانه حالة العقد امتان وحالة الاجازة حرتان
فلا يتحقق الجمع بين الامة والحرة ولو اعتقهما متفرقا بالكلام موصول بحرف العطف بان قال هذه حرة وهذه حرة وهذه موصول
بان اعتق احداهما وسكت ثم اعتق الاخرى فاجاز الزوج نكاحهما معا او واحدة بعد الاخرى جاز نكاح العتقة
الحكم في حق الا يتغير باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا يلحقها الاجازة هذا اذا كان الاعتاق
واما اذا كان في عقد فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكروا وان كان المولى متعددا على حدة فان اعتق
على التعاقب فالحكم كما جاز على حاله فاما اذا جاز لانها لو اتفقا العقد واحد بهما حرة والاخرى امة فيبطل
الموقوف احدهما لا بعينه لا تجاز في نكاح الاخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الاول
وانه سيأتي ذكره وان اجاز بهما جاز نكاح العتقة الاولى لان حالة الاجازة كحالة الانشاء فيبطل
الامة فيبطلا اي نكاح هذه ونكاح هذه لجعلتموه للقران حيث جعلتم العطف بالواو بمنزلة الجمع
معوقا فان قلت هذا اذا جعل الواو لمطلق الجمع لا للتعقيب فانه لا دلالة وهذا جاز في الرجال
ثبت الحكم لهما معا حتى لو قال اعتقتهما معا سواء ذكر الاول ثم الثاني او ذكر الاول
كان له وارث حتى لم يتحقق الحكم الا في نصيب الابن ويجب السعاية ولو كان له مال آخر
لو لم يكن في مرض الموت وقيمتهما سواء فيعتق العبد حتى لو كان قيمة الاول اكثر فيعتق
الثاني محلا لسوقه لان لم يسق محلا للنكاح لسوقه للنكاح بل بطريق وقف نكاح الثانية
الثاني لم يصح التدارس باعتاق الفوات الحد وانما قال لسوقه لانا ثبت محلا لان يكون
الاجنبيا حاضرا ان عنده ان سعدوه بتغير الاول الى الرق لانه يجب السعاية والتقسيم
وعندهما يتقدم مراد الى شغل لانه بدون اخر الكلام يعتق نجانا لانه خرج من الكلام
الدفع وجب السعاية ومثل فيه ثم التغيير انما يؤثر اذا كان متصلا فلا يثبت بهما اذا وقع
مراخيا مع سكوت قوله وهذه حرة من اجلت بالجملة المتعلقة بالواو وان وقعت موضع
بعد الجمع سهما ذكر المعلق والاقالوا وعند الجمع سهما حصول مضمونا اذ بدون الواو
الزيادة على ذكر من اختيار بعض فيه الاولى الثاني والعكس فيه نسبة الى القران والواو
اذا العقد الاخر الى الاول هذا حكم فيطلق العطف الواو لا يعطف الجمع
ولا جاهلا تقدم المبتدأ والثاني لا يتقدم دخله لانه خلاف الاصل لا صار الخبر
بعضه لا على قوله لا يتقدم دخله على ما ذكره المص بعد ما سيأتي
لان الجمع المستفاد من جاء من لم يكن تعلقها بالمتعدد
قدمت الوضوء لان الزكوة عبادة محضة

مطلق ومع الفاء مقيد بالشرط اي اذا كان كافيا فاقطعه ٭ وقد يدخل على العلل دخول الفاء على الجمل الواقعة
بعد الاوامر والنواهي مستفيض في كلام العرب على معنى كون ما بعدها سببا لما قبلها وما كان الفاء للتعقيب فيه
متقدما على السبب لا متعقبا اياه تكلفنا نص لتحقق التعقيب بان ما بعد الفاء علة باعتبار معلول باعتبار وفي
الفاء علة باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية وذلك لان المعلول الذي هو الحكم السابق على الفاء كالاخبار خلا
علة خاصة للعلة التي دخلت عليها الفاء كالاخبار باتيان الغوث لكونه مقصودا منها فكون كل للعلة التي
دخلت عليها الفاء معلولا بالنظر الى ما بعد الفاء وانت خبير بان الاشارة علة خاصة لاتيان الغوث لا
بالتزود لكون التزاد التقوى ولا الامر بالعبادة لكون العبادة حقا لله تعالى فتدبر بل والعبادة
الامور بتركه لو باب دخولها الى غير ذلك وانما هو علة خاصة للاخبار بذلك واقصى العلة العامة ان يكون
العلة لا العلة بغيرها فكيف يكون ما دخلت عليها الفاء معلولا والاقرب ما ذكر بالتقديم
العلي باعتبار ان يتقدم فيتراخى عن ابتداء الحكم فان الغوث باق بعد الاتيان ٭ اقول انما
الحال كالخلاف اذا الفاء وانت صرفان الواو للحال فيفيد ثبوت الحكم مقارنا لمضمون
الالف وهذا مع كون الحال قيدا للعامل اي كون حصول مضمون العامل مقارنا لمضمون
دلالة على حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون العامل القطع بانه لا دلالة
الا على كونه واقعا حال الاتيان وقد توهم بعضهم انه يجب تقدم مضمون الحال
ومن لازم الحرية قبل الاداء واجاب بانه من باب القلب اي كن حرا وانت سعود الى
مقدما الحرية حال الاداء والحال الحالية فانه مقام جواب الامر اي اذا الى الفاء
لا تقدم على الموصوف فالحرية يتاخر عن الاداء ٭ اقول الاولى اي الحال لانه وان وجد
ان من شرط النقل الاتصال لكون كلاما واحدا فتوقفا وله على اخره واذا التراخي
كلام منفصل عن الاخر كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت
ثم تمام السكوت فلا وجه لتقدير الواو وقد اجعل هذا في حكم المنقطع عما قبله
الاول عن المبتدا فيصير كانه قال طالق من غير عاطف ولا مبتدا ٭ اقول لا يثبت
والتراخي واذا قام السكوت مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو ثم الاتصال
اثبات المشاركة والمبتدا بخلاف المعلق بالشرط فانه موقوف على الاتصال
الدار فانت طالق طالق طالق لا يعلق الثاني والثالث وان جعل ابو حنيفة
وما ذكره غيره من انها لمطلق التراخي فيتم على الاول ومجرد اللفظ والحكم
على اللفظ فتظهر الثمرة اما ضابع اخبر والانشاء كان السلم بواحدا تقديرا
متصل صعب فكيف يجعل منفصلا والاصح للعطف مع الانفصال
عنه من غير نقص لا شاء او مغيره واذا انضم اليه
المحققون فعلى هذا لا يكون من التراخي

من ائمة النحو والاصول ان او [illegible] الكلام [illegible] التعدد [illegible]

فلا يصح [illegible] الكلام [illegible] الاخبار [illegible] احد الشيئين [illegible]

[illegible]

[illegible] الاخبار [illegible] الانشاء [illegible]

[illegible]

[illegible] التخيير [illegible]

[illegible] بخلاف الانشاء [illegible] الكلام [illegible]

او الشبهة [illegible] والتخيير [illegible]

[illegible] والفرق بين التخيير والاباحة [illegible] الجمع [illegible] الاباحة [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] الاسلام [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

علاة معنى الاعراض الذي ابطال دوا الحكم بنقيضها اجمعت في حكم المسكوت عنه قوله لكن عمرو وفي كتب الاصول اكثر لو دفيها اي المعطوف ولم

يقيد المسئلة الثانية بجيابا صحيح انه لا فرق في هذا بين المعطوف نفيها والنفي اعني قوله جاءني لي لم [illegible] احد هما تكذيب النفي

واقرار بعهو نظاهر من الكلام للاز خرج صوابا للاقرار فالتاني ان لا يكون [illegible] بل [illegible] بلا لبعيد [illegible] تكذيب النفي

مجازا كما اذا قال لامة التي [illegible] وذلك لانه لا عبرة بعدم ملكيته لها في زمان [illegible] لم يصح هذا القول [illegible]

على ما ذكر من المجاز بل الاحتمال [illegible] لكن لم يكن ملكا قط [illegible] لكن لعمرو وبيانه [illegible]

هو الظاهر من الكلام [illegible] للنفي [illegible] والاثبات لعمرو [illegible] الاقرار ولا يثبت ملكية عمرو بمجرد الاخبار قوله

وعلى هذا قالوا ان اذا ادعى بكر دارا في يد عمرو انها له وجحد عمرو فاقام بكر بينة فقضى القاضي بالدار ثم قال بكر ما كانت الدار لي قط لكنها لزيد

بكلام متصل فصدقه زيد في الاقرار وكذبه في انه لم يكن له قط وهذا معنى فقال زيد باع بكر الدار مني او وهبني بعد القضاء ففي هذه الصورة

قالوا الدار لزيد وعلى بكر المقضي له قيمة الدار لعمرو المقضي عليه لانه [illegible] بالنفي [illegible]

[illegible] نفي الملك عن نفسه [illegible] لزيد [illegible] الاثبات [illegible]

[illegible] فالاستدراك يكون اقرارا على الغير [illegible]

الكلام [illegible] فلا يفصل بعضها عن البعض [illegible] الحكم [illegible]

[illegible] الاثبات [illegible] فيكون الحكم [illegible] فكانه اقر وسكت [illegible]

[illegible] فصح اقراره وذلك بالتقويم [illegible]

[illegible] برد الدار [illegible] المقضي عليه باتفاق زيد وبكر على بطلان الدعوى [illegible]

قيمة الدار لعمرو المقضي عليه على بكر المقضي له وذلك لان قوله [illegible]

من هذا النفي تكذيب شهوده [illegible] المقضي عليه [illegible] بعد ثبوت الملك لزيد [illegible]

لازم لنفي الملك عن نفسه [illegible] ثبوت الملك لزيد على ما سبق واللازم الشرعي [illegible]

فهو مستلزم لامرين احدهما ابطال الاقرار لزيد وهو اقرار على الغير فلا يصح والثاني ابطال شهادة الشهود وهو اقرار

على نفسه فيصح [illegible] حتى يجب الدار [illegible] لعمرو [illegible] بالاثبات لزيد فيضمن قيمتها قوله ثم ان

اي النظم [illegible] الكلام [illegible] ان يصلح ما بعد لكن تدار كا لما قبلها مثل ما جاءني زيد لكن عمرو وزيد قائم لكن عمرو قاعد وما

اكرمت زيدا لكن اهنته بخلاف ما جاءني زيد لكن [illegible] زيد قائم لكن عمرو ليس [illegible] بالجواب يكون المذكور [illegible]

ما يكون الكلام [illegible] يتوهم [illegible] المخاطب [illegible] لا [illegible] من مضمون الكلام [illegible]

هو الاصل حتى يحمل عليه الكلام ما امكن كما في قولنا [illegible] حمل على وقوع المخاطب [illegible] فينفي [illegible]

[illegible] فانتسق الكلام بخلاف اذا قال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين لانه نفي اجازة النكاح عن اصله [illegible]

لاثباته بمائة او بمائتين وانما يكون متسقا لو قال لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين ليكون التدارك

في قدر المهر لا اصل النكاح قوله او لاحد الشيئين فان كانا مفردين يفيد ثبوت الحكم لاحدهما

وان كانا جملتين يفيد حصول مضمون احدهما وذهب كثير من اهل النحو والاصول

المانهاة الخبر

الى الاثبات

بظاهر الحديث ﴿ اولهذا اى ولكون او لاحد الشيئين قال ابو يوسف ومحمد رح فيمن قال هذا حر او هذا حر شيئان الا ان يكون له نية
ان الكلام بطل اى لغو لا يثبت به شيء لان وضع لاحد الشيئين ايهما من كان مما يصلح للعين والاعم يصلح قوى على الاخص والاخص
الذى يصدق على العبد والدابة غير صالح للعتق وانما يصلح له الواحد المعين الذى هو العبد وفيه يحتمل لان ايجاب العتق فيه
على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على الوجه العام لهذا الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام يوجب
العبد خاصة ثم العتق عندهما وهو المبطل انه شيء بالنية وقال ابو يوسف لا تقدر العمل بالحقيقة عن الواحد الاعم فالحمل
الى المجاز وهو الواحد المعين اولى من الغاء الكلام وابطاله والعين من محتملات الكلام كما اذا قال ذكر عبدى لم قبله حر
على النعين بخلاف ما اذا قال هذا عبدى وهذا غيره فانه لا يعتق عبده لان عبد العبد ايضا محمل لايجاب العتق كما هو قوله
على الجاز تا الكلام ﴿ ولو قال لعبده المتناول هذا او هذا او هذا اعتق الثانى باو وثالث بالواو ويعتق الثالث بالواو وتعتق
فى الاولين يعتق ايهما شاء لان سوق الكلام لايجاب العتق فى احد الاولين وتشريك الثالث فيما سبق له الكلام يصير
احدهما حرا وهذا المعطوف عليه هو المأخوذ من مقتضى الكلام لا احد المذكورين بالعين وفيما بقى الثالث
ويكون له الخيار بين الاول والاخير لان الثالث عطف على ما قبله والجمع بالواو يمنع الجمع بين الخيارين
حرا وهذا كما اذا حلف لا اكلم هذا او هذا فانه يحنث بالاول او بالاخير من صيغ الالفاظ وجه الثانى
هذا محتمل الا ما ذكر ثانى ان حمل لو وجهين تقديرا اما الاول ماخوذ من كلام الامام شمس الائمة السرخسى
فى الكلام حر وهذا لا يصلح جزاء الاشتراط اذ قال للواحد حر والاشتراط لا يصلح لاثبات الحرية
فى الجزء الذى هو لاثبات جزء آخر مثله لا لاثبات جزء آخر مخالف له لفظا وهذا بخلاف ما اذا قال لا اكلم هذا او لا اكلم هذين هذا كلام
وكلام هذين حالة ورتبة وقول الشاعر كن ما عندنا وانت بما عندك راض والرأى مختلف
والزمان ولا يخفى ان الوجه الاول لا يجرى فى مثل اعتقت هذا او هذا وهذا وهذا وتعتق كلام الامام
التخيير بين الاول والاخير من كلام اعتقت هذا او هذين كلام مسئلة العين واما على الوجه الثانى
هذا حر او هذا او هذا ولقائل ان يقول على الوجه الاول لا نسلم ان التقدير هذا حر او هذا حر او هذا حر
كما فى التقدير مثل المعطوف وان سلم ما ذكر بل كان ذكر الثانى والثالث بلفظ التشبيه لا يقال يلزم تعيين
الالتزام اذ التقدير فيما هو المختار هذا حر او هذا حر وهذا حر كما فى الجواب الناقص بتقدير المثل لان
الآخر كما فى جاءنى زيد وعمرو ولو سلم فالمعارض بالقرب وكون المعطوف عليه مذكورا هو الاصل
ليس بمغير لما قلنا لان الواو لا تشترك فى مقتضى وجود الاول على الاساس والغرض هنا بل يوجب
كالمذكور اختار الثانى وحده وبعد تشريك الثالث مع الثانى يعطفه عليه ليس ما ذكر بل يوجب
كان معتبرا اتوهما اول الكلام على آخره ولم يثبت حرية احد الاولين ولا الثالث
المعطوف عليه والمعطوف لان اولا احد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواو لا يمنع الاشتراك
منهما اما او لحصول معنى لا تنطق احدهما وهو تشريك وساق النفى فيه كما اذا قال جاءنى زيد او عمرو
اسما لاحد المخصوص عن الواحد وعند تعدد متقابلين للواو وجمعهما وقد يكون بالواو ونصبه

والوسط فى المنع والجمع وهذا تأصيله وهو نفى العموم ولا يستعمل الا لاجل الصلاة اذا ذكر واتى الاعم
او لاحد الشيئين وان معنى اضربنى يدا او عمرا معنى اضرب احدهما لا بعينه ان يكون على التأويل
فلا يكون مكرره لا يعم والنفى فى قلت ما مع الاضافة فيهم عين معين فالكل يتعين كما احد من الايام سالم
حاجز احدهما او احدهم والمراد واحد غير معين وهذا يتعين كما الجامع الكبير وهو انه لو قال والله لا اقرب هذه او هذه
او هذه الشهر كان مؤليا من جميعها ولو قال لا اقرب احدكما كان مؤليا بكل واحدة لا من مجموعها والعكس
العموم لان كلمة احد حاصة صفة ومعنى ولا يعم شيء من دلالة العموم كذا ابو قرة وهو نفى النفى خلاف
عند العموم هو قوله وموضع الاباحة فالاول ان يقرر واحد منكر غير مضاف كما ذكره المص لا انه لا يتكلم الا
يصح بداية اللغة ﴿ فان قال اشارة الى الرد على من زعم ان او لا يعم الواو وتنبيه على الجواب عن الحجة
تا يعطف على الاول او والثالث على الثانى بالواو وصار معنى لا اكلم هذا او هذين صحت بالاول او بالاخير
وجه الاول ان الواو لا يعم وان النفى لشمول العدم والواو لعدم الشمول وان يعطف على الثانى دون الاول
النفى خلاف مسئلة الاعتاق فان القصود هو احدهما لا بعينه والعطف على المقصود بالحكم
الاطلاق الا اذا قامت قرينة لا تقاع احد النفيين على عدم الشمول كما ذكر جار الله فى قوله يوم يأتى بعض آيات ربك لا ينفع
وهذا اوكسبت فى ايمانها خيرا ان يدل على عدم الفرق بين النفى الكافر اذا آمن عند ظهور
الاتيان لا ينفع ولم يكن آمنت من قبل ولم تكسب خيرا يعنى ان مجرد الايمان بدون العمل لا ينفع ولم يحمل على العموم
النفى بين الجمع بين النفى لتقدم الايمان والكسب الخيرية الايمان لانه اذا نفى الايمان كان
النفى على نفى العموم اى النفى لم يجمع من العمل الصالح والايمان ولو لم يجمعا الواو والنفى
الجمع يجوز ان يكون نفى واحد الايمان بدون حالة او مقابلة على ان شمول النفى
الزنا والاموال اليتيم وكما اذا اتى بلا الزائدة المذكورة للنفى مثل ما جاءنى زيد
الفاء على شمول العدم فى الاول والاخير لعدم الشمول او بالعكس وما ذكر المص من انه كان
الاحتمال الاول شمول العدم ليس بمطرد فانه اذا حلف لا يكلم هذا وهذا فوافق الجمع
الجمع بين الاثنين وان معنى اضربنى ان يحتمل ﴿ وجه كون الاباحة لا فانه ان معنى قولنا افعل هذا او ذاك يستعمل فى طلب
الجمع بين سرهما وتسبيحا باحة وما ترتب وطلب مع امساك الجمع وتسبيحا باحة والتخيير وبعضهما
الاباحة او والتحقيق ان الاحد الامرين بعد الجمع انما هو بحسب مجمل الكلام ودلالة القرائن
الشك والمص هو التخيير بين الجمع والاباحة بمنع الخلو فان قلت هذا لا يمنع الجمع والتخيير
فى هذا المعنى فى حق الواحد وهذا فانه دخل بها جميعا لم يجتمع قد لا يسع الخلو والاباحة كما
الاول الاحد المعين الواحد كما اذا حلف لا يكلم الا زيدا او عمرا فانه لو لم يكلم واحدا منهما لم يحنث
الجمع بين الاثنين والخلو فى الاشياء المنذورة فى صون الاباحة اذا لم يكلم واحدا منهما كما لا يأتى بالمنذور
الاتيان بالمنذور بخلاف ما اذا جمع بين خصال الكفارة فان الاتيان

للمأمور بأن يكون واحدا منها وجوازه بخبر أي هو محكم الإباحة الأصلية حتى لو لم يكن لم يجز كما إذا قال بعت هذا العبد أو ذاك
وطلق هذه الزوجة أو تلك ح وقد يستعار أي يستعار أو حتى إذا وقع بعد مضارع منصوب ولم يكن قبله مضارع
منصوب بل فعل ممتد يكون كالعام في الزمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعده أو يكون الأول مضطرا وتعطف حتى على الواو
شوب أحد الفعلين بل شوب الأول ممتدا إلى غاية وهو غطا والحق كما إذا قال للأزلي حتى تعطني حقي فضالي ومستعار
لحتى والتسليم أن الأحد المذكورين وتعين كل منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كما أن الوصول إلى الغاية
قاطع للفعل وهذا معنى قوله لأن أحدهما أي أحد المذكورين من المعطوف بأو والمعطوف عليه مرتفع موجود الآخر
إلا أنه يرتفع بالغاية وينقطع عندها وإذا ذهب النحاة إلى أن أو لمعنى إلى لأن الفعل الأول ممتد إلى وصول الغاية
أو إلا لأن الفعل الأول ممتد بجميع الأوقات إلى أو وقت وقوع الفعل الثاني فعند انقطاع امتداده وجد خبر الذي يطلب
ليس لكم من الأمر شيء أو يتوب عليهم أي ليس لكم من الأمر وعليهم أو يستعملا جميعا في شيء يقع فيه
صاحب الكشاف إلى أن عطف على يكبت وليس لك من الأمر شيء اعتراض والمعنى أن الله تعالى يعذبهم
بعذابهم أو يتوب عليهم أو يعذبهم طوفان والدلالة أو دخل هذا أو دخل هذا يكون بالنصب كما أو بمعنى حتى
مضارع منصوب بعطف عليه وجب امتداد عدم دخول الدار الأولى إلى دخول الثانية حتى لو دخل
الثانية أولا لا يبر ويبينه لأنها المحلوف عليه كما لو قال والله لا دخلت اليوم فلم يدخل حتى
أن تقدر العطف من حيث إن الأول منفي ليس بمستقيم إذ لا امتناع عطف النفي
أدخل بالوقع كان عطفا إلا أنه يحتمل أن يكون عطفا على الفعل مع حرف النفي حتى يكون
عدم دخول الأول أو دخول الثانية فلو دخل الأول ولم يدخل الثانية حنث والا فلا
الفعل نفسه حتى يكون الفعلان في سياق النفي ويلزم شمول العدم لوقوع أو والنفي
إن كانت كما إذا حلف لا يكلم زيدا أو عمرا أو إذا يظهر إن أو قوله بع لا جناح عليكم
مرة أو تفرضوا لهن فريضة عطفه مفيدا للعموم أي عدم الجناح فقد انتفى الأمر
لو وجد أحدهما لكان جناح أي تبعة بالجناب الهين فيكون تفرضوا مجزوما عطفا على تمسوهن
صاحب الكشاف من أنه منصوب باضمار أن على معنى إلا أن تفرضوا أو حتى تفرضوا
ممتدا إلى تقدير المهر ح للغاية أي للدلالة على أن ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه
وإلا أو غير جزء كما في قوله بع حتى مطلع الفجر وأما عند الإطلاق فالأكثر على أن ما بعدها
عاطفة يتبع ما بعدها ما قبلها في الإعراب وقد تكون ابتدائية تقع بعدها جملة تامة
الكلام السابق وفي الكشاف في الغاية وفي العاطفة يجوز أن يكون المعطوف جزءا من المعطوف عليه
يجوز جاءني الرجال حتى زيد وأن يكون الحكم مما ينتهي شيئا فشيئا حتى يبلغ إلى المعطوف
الوجه نعم إذا قد يجوز أن يعلق الحكم بالمعطوف والأكثر فيه مات الناس حتى الأنبياء
مات الناس حتى الأنبياء ولا يتعين العاطفة الدخول بل الكلام حتى إن
لأن العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية نظرا إلى أن المعطوف يجب أن يكون جزءا من المعطوف عليه

الإسهال بأن النصب بإضمار أن أو نفسها أو من شرطها

الدار

حتى حكايته

منه حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة بل لا معنى في العطف الغاية والنهاية كما في جاء زيد وعمرو يتبع حتى عمرو
بالعطف كما يتبع بالجر ذكره ابن يعيش قوله فإن ذكر الجر جوابه محذوف أي فيها وتحت والمعنى فرجها بالتقدير وتحت
التقدير وهذا معنى لطيف يجري في جميع موارد هذه فاعرفه قوله وإن دخلت الأفعال حتى الداخلة على الأفعال قد تكون للغاية
للتشبيه والمجازات وقد تكون للعطف المحض أي الخالي عن غيرها عند غاية بعينه والأول هو الأصل فيجعل عليها إلا
بأن يكون ما قبلها حتى مستمرا إلى الابتداء وقرب بلدة وما بعدها حاصلا لانتهاء ذلك الأمر الممتد إليه وانقطاعه عنده كقوله
حتى يعطوا الجزية فإن القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له وقوله تعالى حتى تستأنسوا أي تستأذنوا فإن المنع
من دخول بيت الغير يحتمل الامتداد والاستيذان يصلح منتهى له وجعل حتى هذه داخلة على الفعل نظرا إلى ظاهر التقدير وصورة الكلام
والا فالفعل منصوب بإضمار أن فهي داخلة حقيقة على الاسم والاسم يحتمل الامتداد والآخر لانتهاء إليه فإن صلح مصدرا أن يكون
سببا للثاني أي للفعل الواقع بعد حتى يكون بمعنى كي مفيدة للسبب والمجازات لأن جزاء الشرط وسببه يكون مقصودا منه
بمعنى الغاية من الشيء نحو أسلمت حتى أدخل الجنة فإنه إن أريد بالإسلام حدوثه فهو لا يحتمل الامتداد وإن أريد الثبات عليه
ندخلوا الجنة لا يصلح منتهى له بل الإسلام حتى أكثر أقوى وجعلها مظهر فساد ما قيل في التناسب بين الغاية والسببية إن الفعل الأول
هو السبب فيتوقف وجوبه على الجزاء والمسبب كما يتوقف وجوب الغاية على ذلك لكن حتى للغاية حقيقة حتى احتمل القدر
أعني السببية للامتداد والآخر أعني المسببية لانتهاء إليه والأول إن لم يصلح للمنتهى سببا للثاني فهي للعطف المحض من غير الغاية
على غاية أو مجازية فإذا وقعت حتى في المحلوف عليه فهي للغاية يتوقف البر على وجود الغاية فيتحقق امتداد الفعل إلى الغاية
ورد السببية لا يتوقف عليه بل يحصل بمجرد الفعل لتحقق الفعل الذي هو سبب وإن لم يترتب عليه المسبب في العطف
يشترط وجود الفعلين ليتحقق الاشتراك والتوضيح ذلك في الفروع فلو قال عبده حر إن لم أضربك حتى تصيح فتحت الغاية
لأن الضرب يحتمل الامتداد ويتعدد الاتصال وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو أتاه عن الضرب قبل الصياح عتق عبده
لعدم تحقق الضرب إلى الغاية المذكورة ولو قال عبده حر إن لم آكل حتى تغديني فهي السببية دون الغاية لأن الأكل
أعني التغدية لا يصلح لانتهاء الإتيان إليه بل هو أدعى إلى الإتيان فالمراد يصلح لانتهاء الإتيان أن يكون الفعل في نفسه
المنظر عن جعله غاية يصلح لانتهاء الصدر إليه وإيقاعه به كالصياح للضرب ولا يظن أن الصدر أعني الإتيان لا يحتمل الامتداد
والآخر الانتهاء إليه منتفي والإتيان يصلح سببا للتغدية لأن إحسانه بدني يصلح سببا للإحسان المالي والتغدية مسببة
المجازات عن الإحسان ولا يخفى عليك أن الامتداد وعدمه قد يعتبر في النفي كما في قوله حتى تستأنسوا فإنه جعل
غاية لعدم الدخول وقد يعتبر في نفس الفعل حتى يكون النفي مسلطا على الفعل المغيا بالغاية كما في هذا المثال فإن النفي هنا
للمجاز دون المنع والتعويل على القرينة ولو قال إن لم آكل حتى تغدي عبده فهي للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية
أما الغاية فلما مر وأما السببية والمجازات فلأن هذا الشخص لا يصلح جزاء لفعل المجازات هي المكافآت ولا معنى لمكافأة
نفسه فيه بحيث لأن المذكور سابقا هو أن حتى عند تعذر الغاية تكون بمعنى كي وهي تفيد سببية الأول للثاني من غير لزوم مجازاة
ومكافأة من شخص آخر مثل أسلمت كي أدخل الجنة وحتى أدخل على لفظ المبني للفاعل من الدخول لا امتناع كون
بعض أفعال الشخص سببا للبعض مفضيا إليه كالإتيان إلى التغدي وإن كان حتى للعطف المحض فقيل بمعنى الواو
فلا تفيد الترتيب فإن كلام فخر الإسلام والبزدوي أنها بمعنى الغاية لأن مسببة الظاهرة بين التعقيب والغاية
فلو أتى وتغدى عقيب الإتيان من غير تراخ حصل الجزاء إلا قليلا حتى لو لم يأت أو أتى ولم يتغد أو أتى وتغدى

مترجما حتى حصلت والمذكور في صيغ الزيادات وشروحها ان الحكم كذلك ان خولف الترتيب والاتصال الا في الترتيب سهوا كما اذا جاء المتراخي اولا ومنه
حتى فرأى وتغدى متراخيا حصل البر وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدي بعد الاتيان متصلا او متراخيا في جميع العمر ان اطلق الكلام وفي الوقت
الذي ذكر ان وقته فعلى ان لم ايت اليوم حتى اتغدى وقال فخر الاسلام اذا اتاه ثم لم يتغد حتى بعد غد حنث في قول ابي حنيفة
ان اراد لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا حنث وقوله غير متراخ وجه ارادة المراد ثم تغدى بعد ذلك غير متراخ
عن الاتيان بان يأتيه وقتا آخر فيتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ وان شاء اتى اتيانا متصلا من محل التراخي على التراخي من الاول الى الاخر
اذا اتاه وجه الاصح الصحيح ان المسئلة موضوعة في الوقت اليوم فلم ايت اليوم والحنث غير متراخ عن اليوم الا ان لفظ اليوم مستعمل عن
الناس في واحد حتى اتغدى باثبات الالف لعيسى بمستقيم والصواب حتى اتغدى بالجزم مثل ما تغدى لانه حلف على المجزوم فلم حنث بتعقيب
حكم النفي على الفعلين جميعا لا على مجموع الفعلين وحرف النفي حتى لا تدخل على النفي لفساد معنى ومجازا لان الحكم وجه بل اخر هو اي
لا يوجد حتى في كلام العرب مستعملا للعطف من غير اعتبار الغاية بل مرجوحا بامتناع مثل ما جاءني زيد حتى عمرو ولكن النفي الاستعمال
بمعنى الفاء لكن بعد الغاية والتعقيب وكونها للتعقيب بشرط الغاية فاستعمالها المقيد في المطلق ولا حاجة في الجواز الى
السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يوثق عنه اللغة فكفى بقوله سماعا ولهذا فخر الاسلام صريح في انها استعيرت لمعنى الفاء وتابعه صاحب
الكشف بان المراد حرف يدل على الترتيب مثل الفاء وثم لكونه مرادفا لما ذكر في الزيادات وانما لم تجعل مستعارة لما يفيد مطلق
الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام الصائغ لان الترتيب اسبق بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الاسبق اسبق ولا يخفى
ان الاستعارة بمعنى الفاء اعني التعقيب من غير تراخ اسبق بحسب هذا الدليل اذ الغاية لا تراخي عن المغيا قوله الباء للالصاق وهو
تعليق الشيء بالشيء والالصاق مثل مررت بزيد والصقت مروري بمكان ملابسة زيد والاستعانة اي طلب المعونة بشيء على شيء
مثل بالقلم كتبت وبتوفيق الله نجحت وقد يقال انها جعلت للالصاق بمعنى الالصاق بالكتابة بالقلم فكونها للالصاق
مستعارة فتدخل على الوسائل وهي ما يستعان على الفعل كما لا يأتي في البيوع فان المقصود الاصلي من البيع هو الانتفاع بالمعقود
وذلك في البيع والثمن وسيلة اليه لانه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد كثيرة مثل الاكل
وفي فخر الاسلام دخولها في الايمان على كونها للالصاق ووجه ان المقصود في الالصاق هو الملصق والملصق به يتبع كثيرا لا يدخل
انما دخلت على الايمان التي هي بمنزلة الالات فلو قال بعت هذا العبد بكر من الحنطة يكون صبيا وان كان فيما انيت في الذمة حالا
ولو قال بعت كرا من الحنطة بهذا العبد يكون سلما ويصير العبد رأس المال وان كان صبيا فيه حتى يشترط التأجيل وقبض رأس المال
في المجلس ويجوز للمسلم ولا يجوز الاستبدال بذلك قبل القبض بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف في الكر قبل القبض بالاستبدال كما في
سائر الاثمان قوله لا يخرج الا باذني صفاه اخرجها صلصلة باذني وهو الاستثناء فيجب ان يقدر مستثنى منه عام يكون
في جنسه وصفته فيكون المعنى لا يخرج مخرجا الا مخرجا باذني والنكرة في سياق النفي تعم فاذا اخرجها بعض بعض على
على حكم النفي فيكون هذا من قبيل الاكل لان المحذوف في حكم المذكور لا من قبيل الاكل لما سيجيء من ان الاكل المدلول عليه
بالفعل ليس بجام ولهذا لا يجوز نفيه تخصيصه الا مرة ان قولنا لا اتيك الا يوم الجمعة او لا اتيك الا راكبا يفيد العموم في الزمان
والاحوال مع الاتفاق على ان قولنا لا اتيك بدون الاستثناء لا يفيد العموم في الازمان والاحوال فظهر ان ما ذكره الكشفي من الاصل
يتناول المصدر لغة وهو نكرة موضع النفي فيعم ليس كما ينبغي قوله والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة لان الغاية تفيد الامتداد الخفيا
وبيانا لانتهاء الحكم كان الاستثناء تقرير المستثنى منه وبيانا لانتهاء حكمه وايضا كل منهما اخراج لبعض ما تناوله المصدر قوله فلا يحنث
بالشك والقائل ان يقول هنا وجه ثالث يقتضي وجوب الاذن لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء اي الا باذن اذن
فيصير تقدير

فيصير تقدير الا باذني حذف حرف الجر مع ان وان تتابع كثيرا عند وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض
واشارة المصنف الى الجواب بان قولنا الا اخر وجاء باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا اخر وجاء اي اذن لكم فانه محتمل
لا يعرف له استعمال واما وجوب الاذن لكل دخول فقوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فيستفاد منه التقييد
العقلية والكلية وفي قوله تعالى ان اذن لكم ان يخرجن بالشيء قوله ان دخلت في الدار المسيح المسيح هو اللمس بباطن الكف في الليل
الدار المحسوس محل الفعل والمعتبر في الدار قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط في الاستيعاب فاذا دخلت الباء في المحل صار شبيها
بالآلة فلا يشترط استيعابه ايضا لان المقصود من الالصاق الفعل واثبات وصف الالصاق في الفعل ضمنا بفعل مقصود كما
في اثبات صفة الالصاق والمحل وسيلة اليه فيكتفي فيه بقدر ما يحصل به المقصود اعني الصاق الفعل بالرأس وذكر حاصل بعض
الرأس فيكون التبعيض مستفادا من هذا لا من الوضع والمعنى على ما نسب الى الشافعي رحمه الله لهذا قال جاز ان المعنى
المسح بالرأس وهذا شاملا للاستيعاب وغيره واذا قد ظهر ان المراد التبعيض فالشافعي اعتبر فقد ما يطلق عليه
اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة ولا اجماع في الآية ومذهب ابي حنيفة رحمه الله انه ليس بمراد لحصوله في ضمن غسل الوجه
مع عدم تأدي الفرض به اتفاقا بل المراد بعض مقدر فصار مجملا بيانه النبي صلى الله عليه وسلم بمقدار الناصية وهو الربع وباب
الشافعي رحمه الله بان عدم تأدي الفرض بما يحصل في ضمن غسل الوجه مبني على فوات الترتيب وهو واجب فصار
الخلاف مبنيا على الخلاف في شرط الترتيب واما وجوب استيعاب الوجه واليد في التيمم مع دخول الباء في المحل فثبت
بالسنة المشهورة يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين وبان التيمم خلف عن الوضوء وفيه الاستيعاب
الاعضاء ان مسح بدل مسح الرأس وغسل الرجلين تخفيفا قوله وتستعمل الشرط يعني قد تستعمل على وجه
يفهم منه كونها بعدها شرطا لما قبلها كقولك لغلامك بايعتك على ان تكرمني اي بشرط عدم الاشتراك ولا خفاء في
ان اصل البايعة يقال بايعنا على كذا وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها في اصل الوضع للالزام والجزاء
لازم للشرط قوله لغة المعاوضات المحض اي الخالية عن الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح قوله وكذا في الطلاق عندهما
لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تختص بمعنى الباء فتحمل عليها
بدلالة الحال عند عدم الشرط عملا بالحقيقة فكقولها للزوج طلقني ثلاثا على الف فطلقها واحدة فعندهما يجب ثلث
الالف لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض وعندهما يجب بشيء لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط
تحقيق ذلك ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من هذا في مقابلة جزء من ذاك وتقسيم
تقدم احدهما على الآخر بمنزلة المتضايفين وثبوت المشروط على الشرط فلا تتحقق المعاقبة واما اذا قالت طلقني
ثلاثا بالف فطلقها واحدة فانه يجب ثلث الالف لان الباء للمقابلة والمقابلة تثبت التوزيع ولو قالت طلقني وضرتي
على الالف فطلقها واحدة يجب ما يخصها من الالف لانها للمقابلة بدلالة ظاهر الحال اذ لو حمل على الشرط كان البدل كلها
عليها كما لو قالت ان طلقتنا فلك الالف ولا فائدة لها في طلاق الضرة بعد طلاقها حتى يجعل الالف جزاء الطلاقين جميعا
بخلاف ما تقدم فانه يدل على ان الشرطية اشرحيث لا يلزمها بعض الطلاق شيء قوله واما من حقه تكون للتبعيض
او التبعيض فيها والمحققون على ان اصلها ابتداء الغاية والبواقي راجعة اليها وذهب بعض الفقهاء الى ان اصل
وضعها للتبعيض وهو الاشتراك وهذا ليس ببعيد لاطلاق الحد الغاية على انها حقيقة في ابتداء الغاية والمراد بالغاية من
قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء

قوله بعث الى شهر ابن صوحيلا الفحص على انه قوله انت طالق الى شهر ان نوى التعجيل او التاجيل فذاك والا يقع بعد مضي شهر من
لا جلا الايقاع احترازا عن الالغاء وعند زفر رحمه الله يقع في الحال لان التاجيل او التوقيت صفة الموجود قبل وجود الموجود في
الحال ثم بلغوا الوصف لانا الطلاق لا يقبله قوله ثم الخيار اختلفوا في الخيار المذكور بعد الى هل يدخل فيما قبله حتى يتعلق الحكم اما والمحققون على انه
على انما لاستفيد الانتهاء الغاية من دلالته على الدخول وعدمه بل هو راجع الى الدليل وتحقيقه ان الى للغاية فيجاز ان تقع على
على اول الحد وان تقع على الحد ان لكن تمتنع المجاورة لان الغاية غاية وما كان بعده شيء لم يتم غايته وفصل بعضهم بان الغاية اما ان يكون
غاية في الواقع او بمجرد الحكم ودخول الى عليها فان كانت غاية قبل الحكم فهي لا تدخل سواء تناولها المصدر كالسمكة او لا كالبيتوتة
المحايطة وهذا ما قالوا ان الغاية ان كانت قائمة بنفسها اي موجودة قبل الحكم غير مختلفة في الوجود الى الغيا لم تدخل لانها تابعة
بنفسها فلا يمكن ان يتبعها الغيا لكنهم ذهبوا الى انها اذا تناولها المصدر تدخل سواء كانت قائمة بنفسها او لا في مسئلة
السمكة يتناول الاكل الرأس عندهم ولا يتناوله عند الحنفي وان لم تكن غاية قبل الحكم فاما ان يتناولها مصدر الكلام او لا فان تناولها
تناول اليد الى المرفق دخلت لان ذكرها ليس لمد الحكم اليها لان الحكم يمتد بل لاسقاط ما وراءها فتبقى هي داخلة تحت حكم العموم
وان لم يتناولها كالصيام لا يتناول الليل لم تدخل لان ذكرها لمد الحكم اليها فيمتد الحكم اليها وينتهي بالوصول اليها فيتحقق الوصال
لوجوب الانقطاع بالليل لان الصيام ان كان صاما فظاهر وان كان صحيحا صائما فلانه لا قابل بالفعل اي بجزء الصوم
في رمضان وجوازه في غيره فعلى قوله وان لم يكن شرطا جواب الجملة الاسمية التي مبتدأها قوله فصدر الكلام وخبرها الجملة الشرطية
التي شرطها قوله ان لم يتناولها وجزاؤها قوله فكذلك اي فهو مثل الاول في عدم الدخول وقوله فهي بمد الحكم اعتراض لا جزء يكون
قوله فكذلك جزاء شرط محذوف لان المقصود هنا اثبات ان الغاية داخلة او خارجة لا اثبات انها لمد الحكم او غيره فعلى هذا
ينبغي ان يكون جزاء قوله وان تناولها هو قوله فيدخل تحت الغيا لا قوله فذكرها لاسقاط ما وراءها بل هو جملة معترضة تنبيها على
علة الحكم فافهم والسلام فعلم الرد فيفهم قوله والنحويون دليل على ما اختاره من التفصيل وفيه نظر من وجوه الاول انه نقل المذهب
الضعيف وترك ما هو المختار وهو انه لا يدل على الدخول ولا عدمه بل كل منهما بدون مرجح الدليل والثاني انه خلاف ما نقل في كتب الحنفية
الى آخره بخلاف قوله قراءة الباب القياس مع ان الغاية هي جنس الغيا الثالث ان القول بكونه حقيقة في الدخول فقط ضعيف لا يعرف له
قائل فكيف يعارض القول بعدم الدخول وايضا مذهب كثير من الائمة الثالث ان ما ذكره يستلزم في مسئلة السمكة دخول الرأس في الاكل
على مقتضى المذهب الرابع وهو مختار القوم لان الصدر يتناولها وقد اختار اولا انه لا تدخل فكيف يكون ما اختاره هو المذهب
الرابع قوله هي غاية للاسقاط لما كان المختار عند الكل ان الحكم وجوب غسل المرافق في الوضوء مع دخولها بعد الى ذهب بعضهم الى
ان الى بمعنى مع في قوله تعالى ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم اي مع اموالكم وبعضهم الى انها لانتهاء الى على الدخول او عدمه
فجعلها خلافا في الوجوب اخذا بالاحتياط لان غسل اليد لا يتم بدون انتشاء بلوغ عظم الذراع والعضد لانه صلى الله عليه وسلم لما توضأ
لما امر النبي صلى الله عليه وسلم الماء على مرافقه فصار بيانا لدخولها وذهب بعضهم الى انه غاية للاسقاط وذكروا لهذا الكلام تفسيرين احدهما
ان صدر الكلام اذا كان متناولا للغاية لا لاسقاط كاليد فانها اسم للمجموع الى الابط كانت ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها لا لمد الحكم
اليها لان الامتداد حاصل فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله اغسلوا وغاية له لكن لا لاجل اسقاط ما وراء المرافق
عن حكم الغسل والثاني ان الغاية للاسقاط ويتعلق بمحذوف تقديره قيل اغسلوا ايديكم مستقرين الى المرافق فيخرج عن الاسقاط
فتبقى داخلة تحت الغسل والاول اوجه لظهور ان الجار والمجرور يتعلق بالفعل المذكور وللقاضي الامام هنا بحث هو انه
اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يجري بالتقييد عند الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة بالفعل

صح الغاية

صح الغاية كلا هو احد الايجاب اليها لا للايجاب والاسقاط لانهما صفتان فلا يسلمان بنفيهما وانتفى صح الغاية بنفي الحد
قوله قال له علي من درهم الى عشرة يدخل الاول بناء على العرف ودلالة الحال لا بناء على امتناع وجود الكل بدون
الجزء كما ذكر المصنف فانه مغلطة من باب اشتباه المعروض بالعارض فان الواحد جزء من كل عدد لكن اذا رتبت
معدودات عشرة مثلا فلا نسلم ان الواحد الذي هو الاول منها جزء ماهيته وانما هو جزء من المجموع المركب منه ومما فوقه
فما بينه وبين العشرة لا يكون الا الثاني والثالث وهكذا حتى التاسع وهذا بجزء العاشر والحادي عشر وغير ذلك
فان كلا منها واحد وليس بجزء مما بين الواحد والعشرة الا ترى انه لو قال علي من عشرين الى ثلثين او ما بين عشرين الى ثلثين
يدخل العشرون مع انها ليست جزءا من التسعة التي بينها وبين ثلثين لا يقال مراده ان الواحد جزء من العدد الذي فوقه
كالاثنين مثلا وثبوت الكل يستلزم ثبوت الجزء لانا نقول لو اريد ذلك كان اللازم اربعة واربعين بمنزلة الرجل على اثنان
وثلاثة واربعة الى عشرة حتى اذا انضم اليه عشرة لزم اربعة وخمسون فظهر ان الكلام صريح في ان المراد ما عدا الذي بين الواحد
والعاشر وانما النزاع في انه هل يدخل كلاهما او يخرجا وهما وما يدل على ذلك انهم لم يفرقوا بين هذا وبين قولنا ما بين
واحد الى عشرة فليس مدار البناء على انه اوجب ما بين الاول والعاشر وفيه الثاني والثالث وغيرهما والثاني للتصور
بدون الاول فيجب ضرورة كما اذا قال انت طالق من واحد الى ثلثة فانه ايقاع للثانية وهي لا تتصور بدون
الاولى فتقع طلقتان ضرورة بخلاف انت طالق ثانية لا تقع الا واحدة ويلغوا الوصف لانه لم يجز للواحدة
ذكر والطلاق لا يثبت الا بلفظ كما ذكر غيره لان التضايف انما هو بين وصف الاولية والثانوية لا بين ذاتيهما فايقاع
ما هو ثان لا يوجب ايقاع ما هو اول اذ لا يلزم بين الموصوفين وهذا كما يقال ان كون الابن في الدار يوجب كون الاب
فيه ضرورة ان الاب لا يتصور بدون الابن ولا يدخل الآخر عند ابي حنيفة وهو الحق لان مطلق العدد لا يتناول العاشر
فذكر الغاية للحكم بوجوب وعندهما تدخل الغيا بيان ان الاولى والعاشر لان هذه الغاية غير قائمة بنفسها اذ لا وجود
للعاشر الا بوجود تسعة قبله ولا وجود للاول الا بوجود الثاني بعده فلا يكون شيء منها بيقين عالم يكونا ثابتين وذلك
بالوجوب وقد عرفت ما فيه وعند زفر رحمه الله لا يدخل شيء من الغايتين على الوجوب اللغة وقد جاء لا صحيح في ذلك
فقال له ما قولك في رجل قيل له كم سنك فقال ما بين الى سبعين اي كون ابن تسع سنين فتحيير زفر رحمه الله ساكتا
قوله لما ذكرنا في المرافق متعلق بالجميع وحاصله ان الخيار وعدم طلب الثمن وعدم اصلكم فينصرف هذا الاطلاق الى
اقرب ما يصلح له الكلام وقد سبق في نحو جئتك من الزوال يتعلق بما جئت الثمن وعدل عنهما الى الاقرب لئلا يكون لغيا
فيتحقق التناول ان زمانا يتنازع في كون التاجيل موجبا لانتفاء المقصود منه البر فيه وهو حاصل بادنى ما ينطلق
عليه الاسم وانما وقع ذلك انتباها لما وقع في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام وفي الاجالي وفي الايمان جميع اجل وتعيين
والصواب وفي الاجال والايمان اذ لا اختلاف رواية في اجال البيوع والدين بل الغاية لا تدخل في الاجل بالاتفاق
كما في الاجارة وانما رواية الحسن في اجال الثمن قال الامام السرخسي وفي الاجال والاجارات لا تدخل الغاية لان المطلق
لا يقتضي التاجيل وفي تاخير المطالبة وتمليك المنفعة في موضع الغاية تشكك قوله في الظرف باء يستعمل المجرور
على ما قبلها اشتمالا مكانيا او زمانيا تحقيقا مثل الماء في الكوز وزيد في الدار او تقديرا مثل الصوم في يوم الخميس
والصلوة في يوم الجمعة او شبيها مثل زيد في نوبة والدار في يده ونحو ذلك قوله صحت هذه السنة بمقتضى الكلام الظرف

صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بجميعه الا بدليل بخلاف ما
في هذه المسئلة فانه يصدق بصوم ساعة بان ينوي الصوم الى الليل ثم يفطر لان الظرف قد يكون اوسع فلو نوى في انت طالق غدا
آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وفي انت طالق في غد يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لسبق حكمه
للزاحم ويخالف هذا ما روى ابراهيم عن محمد رحمه الله انه لو قال امرك بيدك رمضان او في رمضان فهما سواء وكذا اذا اوقع
ويكون الامر بيدها في رمضان او الغد كله **قوله** تطلق حالا لان المكان لا يصلح مخصصا للطلاق لامتناع ان يقع في مكان
دون مكان واذا لم يصلح للتخصيص لم يصلح لان يجعل شرطا فيكون تعليقا الا ان يراد انت طالق في دخولك الدار
بحذف المضاف او استعمال المحل في الحال فيكون تعليقا بمنزلة انت طالق في دخول الدار او وقت دخولها وفي المصدر
موضع الزمان فانه شايع او على استعارة في المقارنة لما بين الظرف والمظروف من المقارنة المخصوصة فتفيد بمعنى
الشرط ضرورة ان مقارنة الشيء بالشيء تقتضي وجوده فيلزم تعلق الطلاق بوجود الدخول لتقارنا قيل وفي قوله
بمعنى الشرط اشارة الى انه لا يصير شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعده بل يقع معه ويظهر اثره فيما لو قال للاجنبية انت طالق
كما لو قال مع تزوجها لا الطلاق
بخلاف ما لو قال انت طالق ان تزوجتك
فلا يقع تنزيلا على كونها عند الاستعارة للمقارنة بمعنى الشرط
فان كان المجرور زمانا يصلح تعليق الطلاق به صار معلقا كالمشيئة المتعلقة ببعض الممكنات دون البعض فيكون انت
طالق في مشيئة الله حالا تعليقا بمنزلة انت طالق ان شاء الله تعالى فلا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط والا فلا
كالعلم المتعلق بالجميع فلا يكون انت طالق في علم الله تعليقا اذ لا يصح انت طالق ان علم الله بل يقع في الحال ويبطل بعض
انت طالق في معلوم الله تعالى لان هذا المعنى ثابت في جملة معلوماته اذ لو لم يقع لم يكن هذا المنوي في معلوم الله والظرف
لا حاجة الى جعله بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت في علم الله تعالى بمعنى ان علمه محيط بذلك فان قيل القدرة ايضا
شاملة لجميع الممكنات فينبغي ان يقع بقوله انت طالق في قدرة الله اجيب بانها بمعنى تقدير الله فصيرت من قبيل المشيئة
والارادة فان قيل قد تستعمل بمعنى المقدور مثل قولك عند استعظام الامر شاهد قدرة الله تعالى اجيب بانه على حذف
المضاف اي اثر قدرته ولا يصح ذلك في العلم لانه ليس من الصفات المؤثرة بخلاف القدرة وفيه نظر اذ لا نسلم بحذف المضاف
على كون المصدر بمعنى المفعول ولو سلم فقولنا هو في اثر القدرة بمنزلة قولنا هو في المقدورات **واعلم** ان كون التعليق بالمشيئة
الله تعليقا قول ابي يوسف وعند محمد رحمه الله هو ابطال للكلام بمنزلة الاستثناء واعدام لحكمه اذ لا طريق للوقوف عليها
وروى الخلاف على العكس ونظمه الترجمة ان يكون يمينا على تقدير الاعدام وانه قدم مثل ان شاء الله تعالى انت طالق يقع
عنده ويقوله بالتعليق لعدم حرف الجزاء فلا يقع عند من يقول بالابطال لعدم الفرق بين التقديم والتأخير في شرح
الطحاوي ان قال ان لم يشاء الله فهو ايضا ابطال للكلام بمنزلة ان شاء الله وكذا اذا علق بمشيئة من لا تظهر مشيئته
مثل الجن وهما ملكة وهي مثل انت طالق ان لم يشاء الله تقتضي وقوع الطلاق البتة اما على تقدير المشيئة
فلوجوب وقوع مراد الله واما على تقدير عدم المشيئة فلوجود المعلق عليه والجواب اذا لا نسلم ان هذه الكلمة
للتعليق بل للابطال ولو سلم فلا نسلم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع
الطلاق على تقدير عدم مشيئة الله تعالى فح فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو وذكر في النوازل انه
لو قال انت طالق اليوم واحدة ان شاء الله وان لم يشاء الله فثنتين فان طلقها واحدة قبل مضي اليوم
لم يقع الا تلك الواحدة لان وقوع الثنتين معلق بعدم مشيئة الله تعالى الواحدة اليوم وقد شاء وان
لم يطلقها

لم يطلقها قبل مضي اليوم ولو لم يقيدها باليوم فقال انت طالق واحدة ان شاء الله وانت طالق ثنتين
ان لم يشاء الله كلام باطل فلا يقع شيء اما الواحدة فللاستثناء واما الثنتان فلان قوله انت طالق ثنتين
ان لم يشاء الله كلام باطل اذ لو صح لبطل من حيث صح لانه لو وقع الطلاق تثبت مشيئة الله تعالى لان
وجود الاستثناء كما بمشيئة الله تعالى وذكر في المنتقى انه لو قال انت طالق اليوم ثنتين ان شاء الله وان
لم يشاء في اليوم فانت طالق ثلاثا فمضى اليوم ولم يطلقها طلقت ثلاثا وان لم يقيد باليوم في اليمين
فهو الى الموت حتى لو لم يطلقها طلق قبل الموت بلا فصل وهذا مخالف لما في النوازل وذكر في المنتقى ايضا مثل
هذه المسئلة انه لو قال انت طالق ان لم يشاء الله طلاقك لا تطلق بهذا اليمين ابدا وهذا موافق لما في النوازل
كذا في المحيط واقول لا نسلم انه اختلاف الجواب لاختلاف وضع المسئلة ففي مسئلة المنتقى طلقت ثلاثا
بعدم مشيئة الله تعالى التطليقتين وقد وجد المعلق عليه قبل الموت اذ لو شاء الله التطليقتين لاوقعها
الزوج وفي مسئلة النوازل طلقت التطليقتان بعدم مشيئة الله تعالى اياهما فلا يقعان ابدا كما ذكره
في المنتقى في مسئلة ان لم يشاء الله طلاقك والدليل على ما ذكرنا انه اعاده في النوازل في غير المقيد
بصفة الطلاق فقال انت طالق ثنتين ان شاء الله تعالى بتأخير الشرط على معنى ان لم يشاء الله الثنتين
بخلاف المقيد فانه قيد مقدم وفي المنتقى لم يعد حتى يبقى التعليق بالفلك مقدم على الشرط كما في المشيئة فيتحقق
عدم المشيئة الى ما انصرف اليه المشيئة وهو يطلقها ثنتين **قوله** اسماء الظروف عقب بحث حروف المعاني ببعض
اسماء الظروف مما يتعلق به مسائل فقدم عقبها بكلمات بعضها حروف وبعضها اسماء وهي كلمات الشرط اورد
فيها من اسماء الظروف ما يكون فيها معنى الشرط ضبطا لادوات الشرط في سلك واحد لتعلق مباحث بعضها
بالبعض **قوله** قبل واحدة صفة للواحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها وقبلها واحدة صفة
للواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فيكون من المتصفة بالقبلية والتقدم والمراد الصفة المعتبرة لا النعت
النحوي لان الجملة الظرفية اعني قبلها واحدة نعت الواحدة السابقة ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة
وليس في وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها مقارنا كما اذا قال معها واحدة ثبت قدر ما كان في وسعه
كما اذا قال انت طالق في الزمان السابق يجعل ايقاعها في الحال لان من ضرورة الاسناد الى ما سبق
الوقوع في الحال وهو يملك الايقاع في الحال دون الاسناد فثبت تصحيحا لكلامه وقيد مسئلة القبلية
والبعدية بغير المدخول بها لانه في المدخول بها يقع الجميع لانها لا تنبني بالاولى ولهذا لو قال درهما في
مثل له على درهم قبل درهم او بعد درهم او قبله درهم او بعده درهم اذ الدرهم بعد الدرهم يجب
دينا **قوله** عند الفقهاء وبه لان الحضرة تدل على الحفظ كما لو قال وضعت الشيء عندكم يفهم منه
الاستحفاظ ولا تدل على الملزوم في الذمة حتى يكون دينا لكن لا تنافيه حتى لو قال عندي الف
دينا يثبت **قوله** كلمات الشرط ظاهر كلام فخر الاسلام ان اسماء الظروف وكلمات الشرط من حروف المعاني
ولا يجوز ان تجوز وتغلب لا ضرورة في **كلام** حل كلام المصنف عليه **قوله** ان للشرط اي للتعليق حصول
وضعوه جملة فقط اي من غير اعتبار حال فيه ونحوها كما في اذا ومتى فيه خلاف اي هل خص الوجوه
اي متردد بين ان يكون وان لا يكون ولا يستعمل فيما قطعي الوجود او قطعي الانتفاء الا على

الاعلى تنزيلهما منزلة المشكوك لنكتة قوله فيقع في آخر الحيوة اي حيوة الزوج او الزوجة
لانهما ما داما حيين يمكن ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه ثم ان لم يدخل فلا ميراث وان دخل فلها
الميراث بحكم الفرار فان قيل هو في الجزء الاخير من الحيوة عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرط الفرار
ان المعلق بالشرط كالملفوظ لدى الشرط قلنا هذا امر حكمي فلا يشترط له ما يشترط لحقيقة
التطليق ويكتفى بوجود ذلك عند التعليق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حال
جنونه فانه ينزل الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التطليق فان قيل ينبغي ان لا يقع الطلاق
بموتهما لان التطليق ممكن ما لم تمت والعجز انما يتحقق بالموت وح لا يتصور الوقوع قلنا بل
تحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت لان حكمه انما يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك قوله واذا
عند الكوفيين تستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما اضيف اليه فلا يجزم به الفعل
ويكون استعماله فيما هو قطعي الوجود كقوله واذا تكون كريهة ادعى لها * واذا يحاس الحيس
يدعى جندب * الحيس الخلط ومنه سمي الحيس وهو تمر يخلط بسمن واقط وحاس الحيس
اتخذه وللشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون ما دخل عليه فيجزم به
المضارع ويكون استعماله في امر على خطر الوجود كقوله * واستغن ما اغناك ربك بالغنى *
واذا تصبك خصاصة فتجمل * اي ان تصبك فقر ومسكنة فاظهر الغنى من نفسك بالتزين وتحلى
الجميل او التجمل الجميل وهو الشحم المذاب تعففا قال الشاعر * قد كنت تودعا مذ ما صحوا * متجملا
متعففا متدينا فالان صرت وقد عدمت تجملا متجملا متعففا متدينا * اي كنت ذا بزة وعفة
ودينا ثم صرت الان تجمل شحم مذاب وشارب عصافة اي بقية ما في الضرع من اللبن وذا دين من الام
فخر الاسلام وغيره ان اذا ح ليس باسم وانما هو حرف بمعنى ان بدليل استعماله فيما ليس
بقطعي وجوابه ظاهر عند علماء المعاني فان الاكثر ما يستعمل في المشكوك تنزيلا له منزلة المقطوع
لنكتة وههنا التنبيه على ان نعمة الزمان بالمواهب وحط المراتب حتى ان اصابة المكروه
كالزام لا شك فيه لتوطين المخاطب نفسه على ذلك فيامن مفاجاة المكروه وعند البصريين اذا حقيقة
في الظرف مضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال لكنها قد تستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط
وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اي وقت غشيانه على انه بدل من الليل اذ ليس المراد تعليق
القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك ولهذا منع المحققون كونه حالا من الليل لانه ايضا يفيد
تقييد القسم بذلك الوقت وقد تستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثل اذا
خرجت خرجت انا اي اخرج وقت خروجك تعليقا لخروجي بخروجك بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط
الا انهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات ما هو في الابهام اللازم
للشرط فان قوله

انتهى
اذا احتج البصر

تعليق

اليك اذا احتج البصر بمنزلة اشكل الوقت الذي تحرز منه البصر وعند بعضهم وخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه لعموم
ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك من الازمان وجزم الفعل بها لا يجوز الا في
الشعر تشبيها بالتعليق من جهة انها بمعنى جملة ان فالى هذا اشار المحققون من النحاة واما استعمالها في الشرط من غير
جزم الفعل فشايع مستفيض لا مقال فيه فتستعمل في الشرط من غير سقوط معنى الظرف فتخرج من الحقيقة والمجاز بالاتفاق
عدم استعمالها الا في معنى الظرف لكن يتضمن معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة
بمنزلة المبتدا المتضمن معنى الشرط مثل الذي ياتيني فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ
في غير ما وضع له اصلا وقد يقال ان في امتناع الجزم بها هو باعتبار الشارع ولا نسلم وهنا الان الوقت يصلح شرطا و
[illegible] ما ذكرنا من انه لم يستعمل في غير الوقت اصلا واما ما يقال من انه من عموم المجاز [illegible] استعمل اللفظ الموضوع
له [illegible] استعمال الجزء والكل فلا يخفى فساده للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض قوله
[illegible] الا انه يكون لامر كائن متحقق في الحال مثل قوله واذا تكون كريهة ادعى لها [illegible] نزول الحادث
[illegible] او يقطع بتحققه في الاستقبال مثل قوله تعالى اذا السماء انفطرت [illegible] الى المستقبل الا انها
[illegible] وما هو من دخول الامر [illegible] يستعمل في الاختيار كقوله [illegible] واذا الفوا
[illegible] الان [illegible] كما يستعمل الفعل المضارع واسم الفاعل [illegible] كما ذكره المحققون قوله وفي الظرف
[illegible] الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف [illegible] قوله واذا تصبك
[illegible] والا فلا اذا [illegible] ان كانت شرطا لجزم بها المضارع مثل متى تخرج اخرج قال الشاعر
[illegible] الشرط بواسطة [illegible]
[illegible] مستعملا فيها [illegible] ولم يجعلوه [illegible] الشرط [illegible] قوله
[illegible] معنى الظرف [illegible] الشرط على ما يجوز الكوفيون
[illegible] الفرق بين قوله [illegible] طالق وقوله طلقي نفسك اذا شئت [illegible] الاول
[illegible] لا يقع الطلاق الى آخر العمر [illegible] الوقت بمنزلة متى [illegible]
[illegible] الطلاق [illegible] التعليق [illegible] طلقي نفسك [illegible]
[illegible] معلق بها [illegible] المجلس [illegible] اذا زيد عليها ان شئت [illegible]
[illegible] معلق [illegible] التقييد بالمجلس [illegible] طلقي نفسك [illegible]
[illegible] الاصل [illegible] اذا شئت [illegible] انقطاع [illegible]
[illegible] المعلق [illegible] جميع الازمنة قوله [illegible] سياق هذا الكلام [illegible]
[illegible] الحال والاحوال [illegible] احوال [illegible]
[illegible] المعلق [illegible] المقصود [illegible]
[illegible] المقام [illegible] الشرط [illegible]
[illegible] طالق [illegible] الوصف [illegible]

مع مجوز الوقت به

انت طالق ارجعتا ثم بدا لي ام بانا على قصد السؤال بل صارت مجازا والمعنى انت طالق بانة كيف شئت بخلاف
من كلام المصنف لان في الاصل تنزيل الاستفهام منزلة الاستفهام لان معنى كيف شئت عند الاستفهام اي حال شئت كما تعين لان
الموصولة جامع الابهام على معنى انت طالق بانة كيف شئت لعين الكيفية وذكر بعضهم انه سلب عنها معنى الاستفهام
واستعملت اسما للحال كما حكم فطرت عن بعض العرب في نظر اما كيف تصنع اي الى اي حال صنعته وعلى هذين الوجهين
كيف منصوب بنزع الخافض واما العتق فلا كيفية له لقائل ان يقول انه يكون معلقا وغير معلق مالي وبدونه
على وجه التدبير وغير مطلق او مقيدا بما يأتي من الزمان وكل هذه كيفيات قال والجواب ان كيف شئت كناية يعتق عند ابي حنيفة رحمه الله ولا يشترط وعندهما لا يقع ما لم يرد استعمال الحال
تعلق الكيفية بمصدر الكلام انما هو عند ابي حنيفة رحمه الله وانطلاق انت طالق كيف شئت الا تقع
المشيئة فان كانت غير مدخولة بانت فلا مشيئة بعد وان كانت مدخولة فالكيفية
انما تدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل ففي العتق وغير المدخولة لا مشيئة
التفويض وفي المدخولة يكون التفويض الى البائن تحليلا بانه او ثلثا وصح هذا التفويض
فيصير بائنا بمضي العدة وقد يكون واحدا فيصير ثلاثا بضم اثنين اليه وفي يصير الحرمة غليظة
صار التفويض الى مشيئته واما تفويض الاصل فخو طلق نفسك كيف شئت فليس من
بعد تفويض الاوصاف وعندهما معلق الاصل ايضا لشمولانه فوض الى الحال
ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال وهي من الاوصاف كما قالوا في مثل
لا صلاة الا بالطهارة احوال منه وان انه لا ينفك عن حال وتحقيق كلامهما على ما ذكره القوم
الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها مجاز والاصل هو الاول وجود
ووصفهم وجود ثابت واوصافه فاختصت بصفة ثبوتها لغة فاذا ثبت الملك في البيع والكتابة والنكاح
الى الاصل كان ثبوتا وصار تعلق الوصف تعلق الاصل واما ما ظنه المص من ان ابتناء
نظرا اما اولا فلانه لا حجة لتخصيص في كل ما ليس بمحسوس واما ثانيا فلان الاصل
يمكن دفعه بان الكلام في الصرفات التي هي اعراض غير محسوسة واما ثالثا فلانه لا يلزم
لزم من تعلق احدهما بالشيء تعلق الاخر به سواء كان احدهما بالاخر او لا كما بينا فلا
ذكره واما رابعا فلان عدم الانفكاك انما هو من الطلاق وكيفية الاحوال والمعلق
فصل قد سبق تفسير الصريح والكناية في ابيان الحكم فالصريح لا يحتاج الى النية
الكلام اراد او لم يرد حتى لو اراد ان يقول سبحان الله جرى على لسانه انت طالق او مرة
مع انت طالق زوجة صدق قضاء وديانة لا قضاء والكناية تحتاج الى النية او ما يقوم مقامها
ما فيها من استتار المراد والتردد فيه او لاستتاره الى خفاء المراد بالكناية وقصد به البيان
فلا يحد القذف الا اذا صرح بنسبته الى الزنا فاذا زنيت وانت زان بخلاف جامعت
هذا اذا اقر على نفسه بما يوجب الحد لا يحد ما لم يصرح به فلا يحد بالتعريض وهو ان يقول
يا زانية

بجاز

انا زانية وليس انا معي

بكسر سنغ بجعل اصل
تفسير علماء البيان دليلا
على انها كنايات حتى ان جماعة
المطلق يركبه اليها الاهم

بما يقول المحتاج الى الحاجة البحث لا تستم عليك وانظر اما وجه كل الكرم وصعد اماله الكلام الى خبر اي جانب الفعل
هذا اخلاف الست ثانيا ان تعريفنا بان الحاجة في ان الايجاب لان التعريض نوع من الكناية يكون صفة لموصوف محذوف
كما تقول مررت برجل يكتب السلام في سبيل السلام من لسانه ويده فوصلا بذكر الى نفي الاسلام عن الموذي قالوا
وثانيا الطلاق متى انت بائن انت حرام فطلق عليه لفظ الكناية بطريق المجاز دون الحقيقة لان حقيقة الكناية
يستتر المراد به وهذه الالفاظ معانيها غير مستترة بل ظاهرة وقد اطرد من اهل اللسان كونها كناية عن الابانة
فيما نص به هذه الالفاظ وتجعل فيه مثلا البائن معلوم المراد لان كل البينونة هي الموصلة وهي متنوعة انواعا مختلفة
كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا فيه نفسه بل باعتبار ايهام المحل الذي نظر الى البينونة فيه كالمتعلم حتى بالفظ الكناية
فاستتبعت لها النية لزوال ايهام المحل وسقط البينونة عن وصلة النكاح ومع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من
غير ان يجعل انت بائن كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولا يخفى ان فرض تكلف اذ لقائل ان
يقول ان ما ذكره من انها الفوه تظاهرة غير مستترة وهذا الابتناء فالكناية لا يستتار مراد المتكلم بها ظاهر جليا
وهذا يريد بالمراد المتكلم باطلا من الاستتار فيه ممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا بيان من جهة المتكلم وهم
حيث يجعل الحجر مرة مستترة ولم يفسره والكناية الا بمستتر المراد منه سواء كان ذكر باعتبار المحل او غيره
حتى يلزم الاقسام ثم الانتقال منه الى المذموم بدليل انهم جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغالب متعارف كناية
عن المراد لو هذا الاصل لهم لو فسروا الكناية بما فسر به علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف تقرير
الكناية عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لازمه بل لينتقل منه الى معنى ثان هو ملزوم المعنى الاول
ليراد بطريق الايماء معناه الحقيقي لينتقل منه الى ما يلزمه من طول القامة فيراد البائن معناه الحقيقي ثم ينتقل منه
الى ما هو ملزومه الذي هو الطلاق فتطلق المرأة على صفة البينونة ولا تكون انت بائن بمنزلة انت طالق
حتى يلزم كونه رجعيا وهذا ظاهر على ان المراد في الكناية هو اللازم بالعرض والملزوم بالذات على امكان
تحقيقه بما يقال من كيف والكناية يجوز ان يراد الحقيقي فلا يتأتى ذكر لا يقال اللازم من حيث انه لازم
يكون ملزوما لا يستقل منه الى الملزوم ما لم يصر محسوسا حتى يكون الانتقال من الملزوم الى اللازم والبائن لازم للطلاق فيجوز
ان يكون الطلاق رجعيا لا ملزوم لان البينونة قد تكون من غير وصلة النكاح لانا نقول المراد باللازم ما لا
يتصور الانفكاك عنه وهو يتصور حصول الانتقال منه بواسطة قرينة من عرف ودلالة حال او خوف ومن ثم نحو قوله انت
سيد اهلك الموضوع له الكناية ملاحظة فانه لا يكون مقصودا ولا يرجع الى الصدق والكذب ولا يلزم بتوبته
الواقع بقوله انت طويل النجاد كناية عن طول القامة او كثير الرماد كناية عن كونه مضيافا لا يوجب ضعف النجاد
ضعف الرماد ثم يحمل هذه الطلاق بصفة البينونة ولذا يجعل صاحب الكشف تفسير علماء البيان دليلا على ان هذه
الالفاظ ليست بكناية لما ليس فيها انتقال من لازم الى ملزوم بل لم ينتقل من معانيها الا الى شيء اخر فان المراد بالبينونة
هو الانفصال الحاصل بين شيئين مخصوصين وهو محل خاص فيه استتار الا واعتبر في اطلاق صفة البينونة هذه الكنايات
الفرق بين ان تكون انت واحدة فان الواقع رجعي فظاهر كلامه ان هذه الثلاث كنايات تنبيه على البيان
بناء على ان معانيها يستقل منها الى الطلاق الملزوم الا انه لا دلالة لها معانيها على البينونة بخلاف لفظ البائن وحرام

وبينة وبتلة وسيأتي اللزوم ان قوله اعتدي يحتمل عدتي الدراهم او الدنانير وبيع الدار عليك او ما يقدر من الاقرار
والمراد مستند فاذا نوى ما يحتمله من الاقرار ثبت الطلاق بطريق الاقتضاء ومن ثم وجب عليه الاقرار بعض سائر المقتضى
بصحيحي الامر والضرورة تدفع باثبات واحد رجعي فلا يصار الى الزائد وهذا اتجه على ان اللزوم المتعلق الحكم
قد يكون الارما تقدم ما على ملهو العتبة بالاقتضاء هذا اذا كان قوله اعتدي بعد الدخول بها واما اذا قال قبل
الدخول بها فلا حاجة الى الاقتضاء واراد جمعه الامر بعد الاقرار انتقل منها الى الطلاق لان الطلاق عقيب الدخول بها
العدة فجعل قوله اعتدي مجازا عن كونه طالقا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لان الطلاق سبب للعدة
يجعل مجازا عن طالقة لا تقع به طلاق ولا عن استطالق او طالقي لانهم يشترطون الموافقة في الصيغة والحاصل
لمجاز اراد الحقيقي فجعل لفظ كنايته وما تعذر ذكر جعل مجازا واما بتقدير علما الاصوليين
لاسمار المراد ثم اورد على التعبير عن الطلاق بالاعتداد مجازا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب
من السبب يصير منزلة علة غائية فيحقق اصالة طامس وبابل كان وظاهر ان السبب
اصباب الشرط الطلاق السبب يحقق الاتصال من جانبه
والحكم بالعدة ويجوز الاعتداد ثم عالم بطريق الاصالة كحصول الطلاق لا يوجد
حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيرهما ويقرر بقاء ان اعتدي من باب الاخبار
عن الدخول بنيت الطلاق وجاء العدة وغيرها بنيت الطلاق علامتين ولا يجب العدة
تفسد لبوتوضح لما هو المقصود من العدة اعني طلب براءة الرحم من الحمل لانه
يكون للتزوج بزوج اخر فاذا نوى ذلك ثبت الطلاق اقتضاء والا ساقط لكون
واحدة مرفوعا ومنصوبا وموقوفة يحتمل ان يراد انت واحدة وهو مكان او واحدة
ليست بخير او تطليقة واحدة على انها وصف المصدر وحاذ الذي ذكر يقع الطلاق
والدلالة على البينونة والصور الثلث يصح الرجعي والاكثر فلا كان قوله انت واحدة
السان وانما هو من قبيل المحذوف لكثرة ما يجاء بها
وخفائه ومراتب الظهور والخفاء باعتبار الظهور تنحصر في اربعة اقسام الظاهر
منعرفا ان المعتبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له او لا وفي النص كونه مسوقا له
والتاويل او لا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتاويل سواء احتمل النسخ او لا وفي المحكم
وهذا كلام المتقدمين وقد سموا الظاهر نحو ما يا الناس انقوا ربكم وخوالد
والسارق الاية فيكون الاربعة اقساما متمايزة بحسب المفهوم باعتبار الخفاء
بين المتاخرين انها اقسام متباينة انه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا
التخصيص والتاويل احدهما والا فلا يكون شيء من الخاص نصا وفي المفسر احتمال النسخ
على هذا ثم ان زاد الوضوح فيه
في عبارات القوم في النص والمفسر والمحكم والظاهر

فيه اخبار لاحتمال النسخ فيكون محكما وفيه نظر لان نسخ العين لا يتصور الا في الامر او النهي على حكم القطع بانه لا معنى لنسخ
اللفظ الخبري فاذا اعتبر الغير احتمال النسخ فلا بد من ان يكون كلاما غير الخبر والا لم يبق لنا ما نقول في الكتاب
كلام اصلا لا يصلح دليلا للعمل لانه قد يمتنع ان يكون محتملا للنسخ اجيب بان هذا انما يتم لو كان
ورد بان الاصل عدم الاتصال وتخاريج الاكثر على سبيل التغليب وهو باب واسع والعموم وهذا اعتبار
قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فانه خبر ما من ان يتخصص فان قيل ان قوله قاتلوا المشركين
ايضا لاحتمال النسخ لانقطاع الوحي فلا يكون مفسرا قلنا المراد الاحتمال في زمن الوحي فلا يتخرج من القرآن
وعنايته يسمى محكما ليس بنص الظاهر والنص والمفسر والمحكم والظاهر الظاهر والنص والمفسر والمحكم
قطعا ويقينا وعند البعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقيته المراد لا ثبوت الحكم قطعا
وان كان بعد القاطع للبقين ورد بانه لا عموم باحتمال ما ينشأ عن الدليل واختلاف الظاهر
وقد يقيد الظن وهو ما اذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل الا انه يظهر التفاوت
على الظاهر والمفسر عندنا والمحكم على الظاهر لان العمل بالاولى والاقوى اولى واحرى ولان
على احتمال الامر الموافق للنص مثاله قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فالظاهر
شيء وبلاث ورباع نص في وجوب الاقتصار على الاربع فيعمل به وقوله عم المستلفة
يحتمل التاويل بحمل اللام على انها للعهد وقوله عم المستلفة
المراد من اللفظ خفاء وباعتبار اللفظ او لعارض لمعنى سيجيء والاول اما ان يدرك
والثاني اما ان يدرك كالمراد بالنقل او لا يدرك اصلا الاول من جلي واشكال
من اشكل على كذا اذا دخل في اشكاله وامثاله مشتبه لا يعرف الا بدليل يتميز به والجلي من اجلى
الامر اذا بدا فان قيل ينبغي ان يكون الخفي ما خفي المراد منه بعد اللفظ لانه مقابله الظاهر
فلما الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء العارض فلو كان الخفي بالخفاء او بنفس اللفظ لكان في
مقابلة الظاهر ان كان خفاء او خفاء باللفظ وما يجيء تحت على ما نفسه
الكبرى فيه كالطرار فانه سارق لكن يجتمع جيبه ويكتم ويغفله
الاخذ على سبيل الخفية فيقطع وان كان النقصان فيه كالنباش فانه ناقص
فلا يقطع وهذا ان الحاق باطن الفم بالظاهر في الغسل من حيث غسله وبالباطن في
الطهارة وهو ما ذكره الجماعة بدليل الاستنجاء والمبالغة في الطهارة وذكر غسل الفم
اكثر وقوله من الجنب فيه تخفيف الثقل وترك الغسل في الاول وغسل الفم
بالماء في الطهارة دفعا للحرج فان قلت مع التطهير
كانه السرقة والطرار والنباش فيكون من قبيل الخفي
فيما بعد وتحقيقه ان الطهارة غسل جميع ظاهر البدن
البدن هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانف وبدونه

كانت قوارير من فضة اي تكونت من فضة وهي بياض الفضة وحسن الصفاء القوارير وتغيير الصفاء
القوارير لطافة بياض الصفاء والنصف مستعار بمعنى للمجاز ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة لا تكون الا من
الزجاج مجاز مستعار تبديعة غريبة والمجمل هو ما خفي المراد منه لنفس الصيغة خفاء لا يدرك الا بيان المجمل
سواء كان ذلك لتزاحم المعاني السوى الاقرار كالمشترك او لغرابة اللفظ كالبدوي او لانتقال من معناه الظاهر
الى ما هو خفي معلوم كالصلوة والزكوة والربا والمتشابه هو ما خفي اللفظ والاول من ذكر اصلا لا يتحقق
في اوائل السور مثل الم نسبت بذلك لان اسماء حروف مقطعة في المعظم كل حرف منها من الآخر على حدة
الحروف المقطعات مجاز لان مدلولها تهجي حروف ولان الحروف يطلق على الكلمة كالبد والعين وغيرها مثل العين
والسمع والبصر والبد والحي وجواز ارادة العين واشالها ذكر مما دل النص على ثبوته بدليل مع القطع بامتناع
مجازه اعتقاد والشاهد على البديع لتشريفه عرج بحسبه بجهة والمكان وهذا الكلام من قبيل المتشابه
والبيان كما يجيء وبعضهم جعل المقطعات اسماء السور والوجه مجازا عن الرضا والبدعة القدرة او جعل الكلام
كقوله تعالى الم والبد ونحوها مثيلا لا يعتبر ومفرداته تشبيه لا يكون من قبيل المتشابه وربما يستدل على
ثبوت البديع بانه صفات الكمال والشاهد والبديع موصوف بصفات الكمال فيجوز ان يكون موصوفا بها
ويجيء امتناع الجارحة والجهة ويحتمل ان يكون المعنى تجهيله الامر درك والجواب بانه مكروه في
يكون المعنى ان الحق والمراد بالتشبيه عن الدلالة والاداة يكون وعن فصل المتشابه
ويجيء ان يكون موضوعا بانه يجوز ان يكون لامتناع الرؤية والغاية العظمى
الدليل القاطع ثبوت هذا الامر ويكون حقا لانه لا يدرك كالمعنى
والشاهد بدليل البديع ايرادا فلا يكون من المتشابه بل التقول الكلام والرؤية
الكلام وكل من هذا الظاهر القليل المراد والاطلاع على خفاء نزوله
الاجمال والاستنباط في الخفاء والتسلط الكثير
الجمل غير المتشابه والمصدق والزكوة والحج لا يكون كسائر الربوا
الاجمال في الربا لا يعلم الا بالنص وعرج النوم من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا يحتاج الى طلب
الاجماع
الوقف على الاجماع على تاويل المتشابه لا يعلمه غير البديع ورجحان وجه بين على ارادة الوقف على الراسخون
الوقف على الراسخون في العلم على تاويل المتشابه الاول انه السبق لانه لا يكون من القرآن
الراسخون في العلم والراسخون في العلم يقولون آمنا به
الذي لم

التشابه بخلاف الراسخين على الوقف لانه يكون يعلمون كلاما مبتدأ موضحا لحال الراسخين بخلاف
الصدر اي هم يقولون والحذف خلاف الاصل ويكون اخبارا عن حال الكفار والفصل بتقدير المبتدأ وجمع ما
من هذا القسم وفيه نظر لان ما ذكره من العطف ممكن للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدأ وانفصال
كون يعلمون حالا من العطف فقط عن الراسخين لعدم الالتباس كما ابتلى الله تعالى بعض الناس الراسخين
بعلم تأويل المتشابه لان الخطاب بالالزام وان جاز عقلا فهو بعيد جدا ويخصص الحال بيعلمون والعطف
مع ان الاصل الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه ما يدل من الخطاب بالالزام اصلا والا لتناقض قوله
معطوف عليه ومعطوف عنه انفراد عما بذكره وعن عن ما يختص ما جاني الالزام وهو ان لا يكون
لان مادة الخطاب بالمتشابه هو الابتلاء وعلى الراسخين والعلم لا يكون ابتلاء بالامر بطلب العلم
لان العلم فاسد فيكلف بتعلم سواء اما قال فهم من الجهل لانه لا تكليف الجاهل الذي لا يعلم بشيء
من الابتلاء ولئن لم يكن من الجهل نوع آخر وابتلاء والراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى
من البلوى في تحصيل غير المراد واعم جدوى اي نفعا لانه يشق فيثاب اكثر فان قيل ما من آية الا وفيها
ثواب لما من غير جهد واحد وهذا كالاجماع على عدم وجوب الوقف والتشابه حسب
لا ظهر اهل البدع وشكوا المتشابه في آراء الباطلة اضطرا لخلف في الكلام والتشابه
لفساد تاويلهم وفيه نظر لان ذكره في القرن الاول والتابعين تاويل المتشابه
ابن عباس انه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تاويل المتشابه وانما
عن طلب العلم جمعه للظاهر او الائمة اما الظاهر في تاويل المتشابه
ان هذا الاخص المتشابه اكثر القرآن من هذا القسم لانه
الا الاحاطة بكنه ما فيه ومن قدمنا قبله وهو عجز
انه اعتراض على ما ذكر من ان اللفظ عند القطع وجواب
لا نفد التقرير واما الثاني فظاهر واما الاول فلو قدر على تقرير
مباني التراكيب والصرف لمعرفة معاني مفردات الفاظ على تقدير عربية كون
على تعين المقصود والامر احتمال شيء من ذلك والامور المذكورة
عصمة الزوائد ان تعلق بطرائق الآحاد والافعال التواتر وظهر ما سوى واما العبارات
وهو انما يفيد الظن دون القطع والاخذ
فقد تمسك بها ان ارادة بعض الدلائل اللفظية غير
فالدليل المذكور لا يفيد
وعدم التواتر علمنا لانه عدم
وفيه الفاعل وهو ما قاعدة
مبنا على الاستقراء ولنا ممنوع

الخلاف والعاقل لا يستعمل الكلام في خلاف الاصل الا عند قرينة تدل عليه عند عدم قرينة
خلاف الاصل تدل على معناه قطعا ولو سلم عدم قطعيته دلالة عليه عند عدم قرينة خلاف
الاصل فيجوز ان ينضم اليه قرينة قطعية الدلالة على ان الاصل هو المراد به وح يعلم
قطعا ان الاصل هو المراد الا لزم بطلان فائدة التخاطب اذ لا فائدة له الا العلم بمعاني
الخطابات وجواز خطأ وبطلان كون المتواتر قطعيا لانه خبر انضم اليه قرينة دالة على
تحقيق معناه قطعا وهي بلوغ رواته حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب فاذا لم يكن نقل
هذا الكلام قطعي الدلالة على ان معناه هو المراد لم يكن المتواتر قطعيا قوله وقد وردوا
مثاله هذا على تقدير ثبوته يصلح مثالا لمجرد التقديم لا للتقديم القادح في قطعية المراد
وتوسيط هذا الكلام بين التقديم والتأخير ليس على ما ينبغي لانهما معا شرطا واحدا لا يتصور
افتراقهما قوله كميلا يكون من قبيل الكلوني البراغيث فان قيل هو باعتبار التقديم لا يخرج
من هذا القبيل لان الكلوني البراغيث ايضا يحتمل التقديم على ان جنبه البراغيث في شدة كانها
بالعقلاء فيستعمل الواو ضمير جمع لما قلنا المراد بقبيل الكلوني البراغيث اللغة الضعيفة التي
يؤتى فيها بالواو دالة على ان الفاعل جمع سواء كان الفاعل من العقلاء او شبيههم او لم
يكن كذلك والآية باعتبار التقديم والتأخير يخرج من هذا القبيل قوله والمعارض اشترط عدم المعارض
العقلي لان النقلي يقبل التأويل بخلاف العقلي ولانه فرع العقل لا يحتاج اليه من غير عكس فلا يجوز
تكذيب الاصل لتصديق الفرع المتوقف صدقه على صدق الاصل قوله ومن ادعاه ورد بطريق
المعارضة دليلا على بطلان قول من زعم ان لا نص من التركيبات اي الدلالة اللفظية مفيد للقطع
بعد قوله تقريره ان القول بذلك انكار للقطع بالاحكام الثابتة بالتواتر لوجود تعداد مثلا
لانه انما ثبت بالتركيب الخبري وانكار ذلك ان كان مقرونا بمغالطة ودليل من حرف فهو سفسطة
وهذه الاصل الحكمة الموهمة استعملت مقابلة الادلة على نفي ما علم تحقيقه بالضرورة والا فهو عناد
ان انكار للضروري وكلاهما باطل وفيه نظر لانا لا نسلم ان انكار المتواتر لانه كون كل خبر ظنيا
لا ينافي افادة المجموع القطعي بانضمام دليل عقلي اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماع على الكذب
قوله الحكم اي كالعلم الحاصل من الحكم فانه قد انضمت اليه قرائن قطعية الدلالة على عدم ارادة خلاف
الاصل قوله التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى وقد حصرها في عبارة النص
واشارته ودلالته واقتضائه ووجه ضبطه على ذكره القوم ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون
ثابتا بنفس النظم اولا والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فهو الاشارة واضافي ان كان
الحكم مفهوما منه لغة فهو الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء والا فهو التمسك بالمفاسد وعلى ما ذكره المصنف
ان المعنى الذي يدل عليه النظم اما ان يكون غير الموضوع له او جزءه او لازمه المتأخر او لا يكون كذلك والاول
اما ان يكون بسوق الكلام له سيق دلالة عليه عبارة او لا فاشارة واضافي ان كان المعنى لازما مستوفيا
للموضوع له فالدلالة اقتضاء والا فان كان يوجد في ذلك المعنى يفهم كل من يعرف اللغة اي وضع ذلك اللفظ

لمفاد ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة النص والاشارة دلالة اصلا والتمسك بكنظر فاسد فالاقسام المذكورة صفة النظم
و يحصل باعتبارها تقسيم النظم لانه اما ان يدل بطريق العبارة او الاشارة او الاقتضاء او الدلالة و ما ذكر الشارح تفسيرا لما اصطلح
مفهوم من كلام القوم و ماخوذ من اصلهم وكان كلام القوم ان الثابت بالعبارة والاشارة ثلثة اقسام نفس الموضوع وجزؤه
و لازمه المتاخر بالنظم فيعين ذلك بما ذكره القوم في قوله تع للفقراء المهاجرين الاية و قوله تع وعلى المولود له رزقهن
و كان مقتضى كلامه ان كلا من الثابت بالعبارة والاشارة ثلثة اقسام نفس الموضوع او جزؤه و لازمه
او ورد اشكال اخرى نتيجة للمقصود و نحو فيها و لزم تكرر بعض الامثلة مذكورة ان الاشارة تستلزم العبارة
وان ثبوت شيء يستلزم ثبوت اجزائه ولوازمه ثم هيهنا ابحاث ان كلام المص مشعر بان معنى المسوق هيهنا ما ذكر
في النص المقابل للظاهر حتى ان غير المسوق لم جاز ان يكون نفس الموضوع [illegible] في قوله تع واحل الله البيع
وحرم الربوا اذ عبارة في الفرق المتاخر وهو التفرقة بين البيع والربوا اشارة الى الموضوع ثم و هو حل البيع وحرمة
الربوا والى اجزائه كحل بيع الحيوان مثلا وحرمة بيع [illegible] منها متفاضلا والى لوازمه كانتقال الملك و وجوب
التسليم مثلا في البيع وحرمة الانتفاع و وجوب اداء الزوائد في الربوا في كلام بعض الاصوليين ان معنى المسوق
هيهنا يكون مقصودا في الجملة سواء كان مقصودا اصليا كالعدد في اية النكاح او غير اصلي بان يقصد
باللفظ افادة هذا المعنى لكن لغرض اتمام معنى اخر كاباحة بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من
السحت ثمن الكلب صرح بذلك ابو البركات فجعل حل البيع وحرمة الربوا والتفرقة بينهما كلها ثابتة
بعبارة النص من قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا **الثالث** ان الثابت بدلالة النص اذا لم يكن
عين الموضوع له ولا جزؤه ولا لازما له فدلالة النظم عليه و ثبوته به ممنوع للقطع بانحصار دلالة اللفظ
التي للموضوع فيه مدخل فيها في الثلث ولا خفاء في ان دلالة اللفظ على الثابت بدلالة النص من
القبيل والهذا اشترطوا فيه العلم بالوضع الثالث ان الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون خفيا على اهل
في معنى النظم لا يفهمه كثير من اهل اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب
في الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك مما لا يحصى فانها خفي على كل احد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها
مما لا يعتد به اصلا **الرابع** ان الجزم بان الدلالة انما اعتبرت بالتنبيه على كل من هو عالم بالوضع ممن لو تنبه لفهم المعنى
ثم تحقق الدلالة فاسد لان الثابت باشارة النص قد يكون غامضا بحيث لا يفهمه كثير من اذكياء
اهل اللسان العالمين بالوضع كما نقله الاب بالاتفاق واستغناء اجر الرضاع عن التقويم ونحو ذلك ولهذا خفي
انفهمه الحمل على كثيرين من الصحابة مع سماعهم النص وعلمهم بالوضع وتحقيق ذلك ان المعتبرة في دلالة النص
وعلمهم بالوضع وتحقيق ذلك ان المعتبرة دلالة اللزوم عند علماء الاصول فرابعه مطلق اللزوم عقليا كان
او غيره بينا او غير بين ولهذا يجري فيها الوضوح والخفاء وحصول الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق
بالنسبة الى العالم بالوضع وعند المنطقيين فهم المعنى من اللفظ كلما اطلق فلهذا اشترطوا اللزوم البين بالنسبة الى الكل **ثم** ان
كونه اي انا جعلوا اللازم المتاخر ثابتا بنفس النظم عبارة او اشارة و اللازم المتقدم ثابتا
بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء لان نسبة الملزوم الى اللازم المتاخر نسبة العلة الى المعلول ونسبته الى اللازم
المتقدم نسبة المعلول الى العلة نظرا الى انه يجب ان يثبت اولا فيصح الكلام ثم يثبت الملزوم ودلالة العلة
على المعلول بعظمة دلالة كل علة على معلولها كما انها في الضوء والنار على الدخان بخلاف العكس
انما تدل على علة من العلل بشرط ان لا يكون اللازم الخاص بخلاف ما اذا كان اخص كالضوء فانه لا يدل على تعين
لجواز ان يكون حصوله بالشمس او القمر او غيرهما من غير المطرد فلم يجعل بنفس النظم الدال على
الملزوم والا على اللازم المتاخر لم يجعل بنفس النظم الدال على الملزوم والاحق اللازم المتقدم **وايضا**
عقيب العلة عقيب المعلول لكونه تبعا وعقيب المعلول ليس عقيب العلة لكونها اصلا بل لا ان عقيب المعلول قد يكون
منفيا عنه اذا كان كذلك حسن ان يقال المعلول كاللازم المتأخر ثابت بعبارة النص الملفت العلة كالملزوم
ان يقال العلة كاللازم المتقدم ثابت بعبارة النص الملفت المعلول كالملزوم **قوله** للفقراء المهاجرين بدونها قوله تعالى للفقراء

عليه في قوله تعالى للفقراء

عن الاذكيا ابناء

ما افاء الله على رسوله من اهل القرى الاية وقيل هو عطف على ذي القربى [illegible] وحظ الفقر بعدم الملك الى الاحتياج
و[illegible] عن المال و[illegible] الاسم ابن السبيل فقط في اطلاق الفقراء عليهم مع كونهم [illegible] واموالهم [illegible]
[illegible] اموالهم وان كانوا [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] المؤمنين سبيلا والمراد
[illegible] [illegible] الحقيقة
[illegible] [illegible] والاموال اليهم مجازا [illegible]
[illegible] [illegible] العبد الحقيقة
[illegible] [illegible] والاحكام
[illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] الحال
[illegible] [illegible] الحكم الذي [illegible]
[illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] فلما [illegible]
[illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] الاطعام [illegible] الطعام
[illegible] [illegible] الاطعام [illegible] ان [illegible]
[illegible] [illegible] والحق [illegible] الطعام
[illegible] [illegible] بالاطعام [illegible] المقصود
[illegible] [illegible]
[illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] الكفارة
[illegible] [illegible] الفعل الى اعطاء الكسوة سواء كان [illegible]

[illegible]

الاعارة او التمليك قلت نعم الا ان الدعوى الكفارة في الظاهر نفس الثوب وهو يجب التصدق به على وجه يصير موكفا في حقه
وذكره للتمليك دون اعارته اذ بالاعارة يصير الكفارة منافع الثوب لا عينه فان قلت المذكور كفارة الاطعام ايضا
هو العين لان قوله من اوسط ما تطعمون بدل من اطعام والبدل هو المقصود بالنسبة والمعنى اطعام عشرة مساكين
عطفا على محل من اوسط لا على اطعام فمعناه ان من اوسط الطعام ايضا التمليك قلت يحتمل ان يكون من بيانا لكونه
طعاما من اوسط على انه مفعول ثان لاطعام او نصب بنزع الخافض والاحتمال مع الاحتمال فان قلت البدل اذا جاز يكون
مقصودا بالنسبة مستغنيا عن التقدير ومشتملا على زيادة البيان والتقرير وهو ما اذا كون المعطوف عليه كالمعطوف
كالعطف قلت معارض بانه اذا جعل بدلا يكون مخالفا للاصل اذ جعل الكفارة عينا لا معنى وبصيرة عطف الشيء
رديه من عطف الشيء على العين ويفتقر ايضا الى التقدير اي اطعام من اوسط ما تطعمون ويقع الخطاب غير مقصود
بالنسبة مع القطع بان بيان المصرف اي عشرة مساكين اولى بالقصد من بيان كون المطعوم من اوسط ما تطعمون عليكم
اذ ربما يلزم ذلك من الاطلاق بقرينة العرف فجعل ما هو غاية المقصود وما هو مقصود بالتبع مقصودا وتخريج على القانون
ولهذا يجعل تخييرا ثم عاد الى عشرة مساكين للاتي اهليكم وانتصار العطف لحاذ تخريجه وانه يحتمل ان يكون
كونه موضع البدل من اطعام والاختفاء في انه غلط لا مساغ له وفصح الطعام او لا يحصل الا بتصريح البدل
الاشكال بجواز اضافتها الى شيء واحد كما اذا قلنا الحنطة ثوب بدكتابه ومرت بغرسه حمار
تعالى الا ان الحدود اكثر من كنت التفسير واللغة ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس
ثم اتموا الصيام الى الليل فالواو فيه اشارة الى جواز النية بالنهار لان المتقدم ثلثة اشياء فاذا اتمام الصوم
الفجر حصلت النية بعد مضي جزء من النهار لان الاصل اقتران النية بالعبادة وكان موجبا لكونه بالنهار
الا انه جاز بالليل اجماعا لاستلزامه وصار افضل لما فيه من المسارعة والاحتياط فان كنت
جعفر اخبار السر قندي هو الذي يستدل بالاية على الوجه الذي ذكره الخصم في قوله تعالى
هم الذي لا الشرط وايضا ينبغي ان يوجد الامساك الذي هو الصوم شرعا على تقدير
ممتنعا ولم يكون الامساك صوما شرعا عاريا عن النية ولا يجوز ان يكون من اجزاء النهار
ما لم يحصر الليل وخطب باقية الى الان وسيجيء تحقيق الخطاب في معناه قال فخر الدين
مراده بالكلام وقد سبق الخطاب ومفهوم الموافقة لا يدل على اللفظ ولا يدل السكوت موافق
ونفاه وبقاء مفهوم المخالفة ولا الكفارة بنية بالنص على الباس بدلالة النص
الشافعي وقد يكون نفي الوجوب الكفارة الوقاع على المراة الا ان يرد عليه ان الشافعي
ان الكفارة لاجل الجناية على الصوم بل فهم انها لاجل افساد الصوم بالجماع التام ولهذا لم يشترط
بفساد وجود العمد وجوبا فهو لا يلزم ان سبب الكفارة هو الجناية الاهلية
مختصة بالعمد ولهذا سكت الشيخ عن وجوبها على المراة الحديث الوارد في قصة الاعرابي فان
وجانبها الاخاد كفارة تماما على خلاف حديث العسيف على الحد وجانبها لا يجلد وفي جانبها الرجم
وجانبها وهو ممنوع بل الاولى ان ثبوت الكفارة بالجناية على الصوم بالاكل والشرب اولى

[illegible]

[illegible]

[illegible]

عليه الى الزيادة والشرط يتقدم على المشروط لا محالة فعلم من ان المقتضى لازم للمقتضى وقد صرح بذلك الامام الرضي حيث قال المقتضى زيادة على
الخصوص بشرط تقديمه ليصير له خصوصية مفيدة او موجبا للحكم قوله فصار كانه تابع جدا كوصف بالفتى وكون وكيفية الاعتاق قيل هذا القيد
ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول وردّ بانه انما يحتاج اذا كان اللفظ بهذا المعنى وكانه انما اختار هذا التقدير ليتحقق
في هذا البيع عموم القبول بخلاف ما ذكره الامام البرغري من ان الامر كانه قال اشتر عبدك فانت حر على والمامور حين قال اعتقه
فكانه قال بعته عبدك فاعتقه عنك فانه يحتمل على الايجاب والقبول ثم هذا التقدير حسن من جهة انه جعل على متعلقا بالعتق
على معنى اعتقه نائبا عني ووكيلا لا صلة البيع على ما توهمه المعترض اذ لا يقال بعته عنك بل منك والتحقيق ان عن حال من الخطاب
وبالفتى متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عني مبيعا من بالفتى قوله فجعل بيع بقدر الضرورة اي صار كانه وشرط
الضرورة التي لا تستقيم بدونه فلا يثبت خيار القبول وان يثبت خيار الرؤية وعيب نعم يعتبر فيه الامر عليه الاعتاق حتى لو كان عبدا
فقال اذن له مولاه في التصرفات لم يثبت منه البيع هذا الكلام قوله لان القبض اي لا يحتمل القبض في الهبة المستقرة بحال اذ لا توجد
هبة توجب الملك بدون القبض ففي الصورة المذكورة يقع العتق عن المامور دون الامر اي قيد بالقبض في الهبة لان القبض
في البيع الفاسد وان كان شرطا لكنه يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الامر فيما اذا قال اعتقه عني بالفتى دينار ورد المصنف
لان القبض ليس بشرط اصلي في البيع الفاسد بدليل ان الصحيح يحل بدونه والفاسد ملحق بالاصل بنفسه فيحتمل السقوط
نظرا الى الاصل بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط اصلي لا تحل بدونه والفاسد لضعفه احتاج الى القبض ليتقوى به
وقد حصل التقوي بثبوته في ضمن العتق قوله لان عموم المقتضى على لفظ اسم المفعول اي اللازم المتقدم الذي اقتضاه الكلام
تصحيحا له اذا كان تحته افراد لا يجب اثبات جميعها لان الضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى على عدم
الاصل على قوله المسكوت عنه وان العموم عن عوارض الالفاظ والمقتضى معنى لا لفظ وقد يجب العموم المقتضى اي فيه
ح وتحقيق ذلك ان المقتضى على لفظ اسم الفاعل عنده ما يتوقف صدقه او صحته عقلا او شرعا او لغة على تقدير
وهو المقتضى اسم مفعول فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده ايضا بخلاف
لا يصلح تقدير الجمع بل تقدير واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو
كالمذكور فان المحذوف والمقدر سواء في افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا مثل هذا يكون العموم صفة اللفظ
ويكون اثباته ضرورة لان صدق اللفظ لا ينفك عنه وبين المذاق فيما اذا قال والله لا اكلت فيحنث عند الشافعي رحمه الله بكل
نية طعام دون طعام تخصيصا للعام لعدم الكثرة والواقعة في سياق النفي او الشرط لان المعنى لا اكل طعاما وعند ابي حنيفة رحمه الله لا يجوز
لانه ليس بعام فلا يقبل التخصيص والخلاف في شمول الحكم وعمومه لكل عام بل النفي عند ابي حنيفة رحمه الله كله لانه لا ينتقض
اصلا لكنه مبني على وجود المحلوف عليه في كل صورة لا على عموم المقتضى وكون الشان المذكور من قبيل المقتضى ظاهر على تقدير المشق
واما على تقدير عدم التوقف عليه شرعا فوجهه ان الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى فيكون
صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفة على اعتبار الماكول فان قيل تقدير السؤال سلمنا انه يقتضي نية طعام بناء على ان المقتضى
لا عموم له لكن لم لا يجوز ان ينوي الكل دون الكل على ان يكون العموم في الاكلات فان دلالة الاكل على المصدر ليست بطريق
الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة في سياق النفي بمنزلة ما اذا صرح به نحو اكل اكلا فانه يصدق في نية الكل دون
الكل وتقدير الجواب ان المصدر انما يثبت لغة ان في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل فيتوقف الكل على الجزء
وهو الدال على نفس الماهية دون الافراد اذ لا دلالة للفعل على الفرد بل على وجود الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون
عاما فلا يحتمل

دار بعد التخصيص بخلاف المصدر فيه نكرة اكلا اكلا فانه عام اتفاقا وفيه نظر لان المصدر هنا للتاكيد والتاكيد لتقوية مدلول الاول
من غير زيادة فهو ايضا يدل على الماهية ولهذا صرحوا بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف نكرة النوع او المرة فهو ايضا ذكر في الجامع انه لو قال
ان خرجت فعبدي حر ونوى السفر خاصة يصدق ديانة ووجه بان ذكر المصدر وهو نكرة في موضع النفي نحو فيقبل
التخصيص قوله فالدلالة اي دلالة الاكل على نية بعض افراده لا على نية بعض افراده لا على بطريق الاقتضاء لانه ثبت ضرورة تصحيح نفي
ماهية الاكل اذ لو وجد فرد من الافراد ثبت الماهية في ضمنه وفيه نظر لان عموم النكرة المنفية ايضا ليس باعتبار دلالة اللفظ
على جميع الافراد بطريق المنطوق بل باعتبار ان نفي فرد مبهم يقتضي نفي جميع الافراد ضرورة قوله فان قيل تقرير السؤال
ان دلالة الساكت على انتفاء اقتضاء وقد صحت نية ثلث واحد وهي تخصيص يقتضي سابقة العموم فالمقتضى
الكامل المفهوم من الاطلاق وذلك لان المساكنة مفاعلة من السكن وهي المكث في مكان على سبيل الاستقرار والدوام
وهي فعل يقوم بهما بان يفعل كل منهما بفعل صاحبه وذلك في البيت يكون الكمال وفي الدار انما يكون
للايضاح في توابع السكنى من اراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما لا اصل السكنى هذا ولكن قد يعتبر المساكنة
عرفا في دار واحد سواء كانت في بيت واحد منها او لا ولهذا يحمل عليه عند عدم قرينة الفيئة ولا يحمل
على بيت دون بيت او دار دون دار لانه يؤدي الى عموم المقتضى قوله وقد غيرته كان في نسخة الاصل
قوله وما يتصل بذلك اي قوله فيجب فيه مقدما على قوله وبذلك قلنا اقتدا منحن الاسلام فانه يقع
جميع المباحث المتعلقة بعموم المقتضى وخصوصه مجتمعة قوله وبذلك قلنا قد وقعت في باب الطلاق
عبارات متشابهة صحح محمد ابو حنيفة رح نية الثلث في البعض منها مثل طلقي نفسك دون البعض
مثل انت طالق وطلقتك واذا صرح بالمصدر مثل انت طالق طلاقا او طلقتك طلاقا صحت نية الثلث
اتفاقا وذلك لان الطلاق في انت طالق وطلقتك ثابت بطريق الاقتضاء فلا يعم جميع ما تحته
من الافراد وهو الثلث وفي طلقي نفسك بانت بطريق اللغة فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاقل
وعلى الكل كسائر اسماء الاجناس وتحقيق ذلك ان انت طالق بدون بحسب اللغة على اتصاف المراة
بالطلاق لا على نسبة الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء وانما ذلك اي الطلاق اثبات بطريق الاستدلال
عن الرجل امر شرعي يثبت ضرورة ان اتصاف المراة بالطلاق تتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها
فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة فان قيل هذا انما يصح في انت طالق دون طلقتك
فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج مطلقا اجيب بان دلالته بحسب اللغة
انما هو على مصدر ما فمن لا على مصدر حادث في الحال فكان ينبغي ان يكون لغو العدم تحقيق الطلاق
في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا للطلاق من قبل المتكلم في الحال وجعله
انشاء التطليق فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف طلقي نفسك فانه مختصر
من افعلي فعل الطلاق من غير ان يتوقف على مصدر مغاير لما يثبت في ضمن الفعل لانه يطلب الطلاق
في المستقبل فلا يتوقف الا على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل

فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الافراد على الكل ولم يكن عاما على ما عرفت
في نحو لا اكلي فان المصدر الثابت من نفس الفعل ليس بعام وكذا اذا كان مذكورا نحو طلق طلاقا وانت طالق
طلاقا وطلقتك طلاقا فانه لا دلالة على العموم كيف وهو نكرة في الاثبات فان قلت فمن اين صحت نية الثلث
قلت من جهة ان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او حكما وهو المجمع عن اعني الطلقات الثلث لانه المجموع
في باب الطلاق والى هذا المعنى اشار بقوله كسائر اسماء الاجناس على ما شرح المصنف فان قيد فلم لم
يجز نية الثلث في المقتضى بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلنا لانه مجاز والمجاز من جهة اللفظ والمقتضى
والمقتضى ليس باللفظ وهذا لا ينافي ابتناؤه على عدم عموم المقتضى ايضا نظرا الى انه لو نوى الثلث لكان
الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء قد اريد به جميع ما تحته من الافراد وهو معنى عموم المقتضى ولهذا
قال المصنف واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضى ولان نيته
الثلث انما تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتباري ولا يصح المجاز الا في اللفظ كنية
التخصيص ويرد على المصنف انه فسر عدم عموم المقتضى بانه لا يجب اثبات جميع ما تحته من الافراد وهذا
لا ينافي الجواز اعني صحة نية الثلث قلت فان قيل هذه معارضة تقريرها ان فسخ العقود والفسوخ
مثل بعت واشتريت ونكحت وطلقت كلها في الشرع انشاءات موضوعة لاثبات هذه المعاني فالطلاق الثابت
من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون ثابتا بقوله انت طالق فيكون متاخرا لا متقدما فيكون ثابتا عبارة
لا اقتضاء فيصير بمنزلة طلقت طلاقا فيصح نية الثلث الاسئلة هذا وارد على جميع صور الاقتضاء فان البيع
في مثل اعتق عبدك عني بالف انما ثبت بهذا اللفظ بل بقول الامر اعتقه لانا نقول معنى الكلام انه يجب ايجابا ولا
يصح مدلول الكلام فانه لو لم يجب البيع مثلا لم يصح الاعتاق عنه شرعا وهذا لا يجوز ان يجب ثبوت الطلاق بطريق الانشاء
او لا يصح لا يقاع بل الامر بالعكس لانه لا يثبت الطلاق من قبل الزوج ابتداء لا يقاع بهذا الكلام فاجاب عن المعارضة بوجهين الاول
انه ليس معنى كون هذه الالفاظ انشاءات في الشرع انها تنشئ معنى الاخبار بالكلية ووضعت لايقاع هذه الامور بحيث يكون
مدلولها الحقيقي ذلك بل معناه انها تصلح موقوفة صحة مدلولها على ثبوت هذه الامور من جهة الحكم فيجب الشرع ايقاعها من جهة بطريق
الاقتضاء فعلى هذا الكلام من حيث ان هذه الامور لم تكن ثابتة وقد ثبت بهذا التصرف من الكلام بسبب انشاء بالوجه الذي جعل انشاء مقدرا
فلو امكن العمل بكون اخبارا لكن العمل بانشاء ولا يبقى الطلاقية والمنكوحية احدهما طالق لا يقع الطلاق وفيه نظر للقطع بانه لا يقصد بهذا الصيغ
الحكم نسبة خارجية فلا يثبت لا يقال على بيع آخر غير البيع الذي يقع به وما معنى للانشاء الا هذا وايضا لا يوجد فيها خاصة الاخبار
اذ احتمال الصدق والكذب لا يقطع بتحقيقه بل يحكم طبعا بصدقها وايضا لو كان طلقتك اخبارا بان يقول للمطلقة لكان صادقا فلم يقبل
استفسار اصلا لانه شرعي امر على ما امر ايضا يقع كما صدقا اذا قال لزوجته انت طالق بين ما اذا قصد انشاء طلاق كان وجه ما اذا قصد الاخبار
عن طلاق السابق وما بعد كون هذه الصيغ من قبيل الانشاء ظاهرة لذا تحاشى عن التصريح بكونها اخبارا كما في غير مقصد ان ثبوت الطلاق
بطريق الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة خبرا والا فيثبت بالعبارة فقط اقول ان الطلاق الذي يدل عليه طالق لغة حقيقة قراءة وهو ليس
بمقصود في ذاته بل يتبعه ويلزم عن التطليق الذي هو صفة الرجل وهو غير ثابت هنا لغة بل اقتضاء فلا يصح نية الثلث قوله فلا يصح
فيما يبتنى قصده عليه لان هذا الوجه هو كون الحقيقة والعبارة وهو غير متاصل لفظ الطلاق وهذا ليس اعتراضا على الاول بل على صدر الكلام
جوابا عن المعارضة المذكورة كما صاحب الهداية انما ذكر هذا الكلام جوابا عن قول الشافعي رح اذا ذكر الطلاق ذكر الطلاق هو مجاز
العلم فقال في الطلاق ذكر فطلاق هو صفة الرجل والطلاق هو تطليق هو صفة الرجل عبارة ولا يخفى انه لا يلزم على ما ذكروا ان الطلاق
الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه وهذا لا يدفع المعارضة المذكورة وهو ان التطليق الذي
هو صفة الرجل ليس ثابت اقتضاء بل عبارة لانه قد انت طالق وطلقتك في الشرع انشاء لا يقاع الطلاق

المنطوق بالذكر فانه عبارة عن الحكم عن المسكوت عنه فالنص الشرط الوصف فانه لا يكون عبارة
المسكوت عنه على ما ذكر ان مساواة الاولوية ولا مساواة حتى لو ظهر المعنى
المسكوت عنه بالمناسبة لدلالة النص الى ما هو به الحكم او بالعكس لجواز ان يكون هذا على سبيل
النص في صورة الاولوية وبالعكس في صورة المساواة على ما هو المذكور في اصول الفقه
الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى وذلك لان الحكم في المسكوت عنه اولى ويجوز ان يكون
في صورة الاولوية والمساواة ايضا اذا كانت بحيث لا يتوقف معرفة الحكم في المسكوت
اذا وقعت بناء على ان دلالة النص لا يتوقف على الاولوية كشهادة الرجل
والا لزم الكذب والكذب في قوله من قال محمد رسول الله وزيد موجود يلزم
قوله علي ان عمرا محمد لست رسول الله وهو كذب وكفر والكفر لا يدل على ان عمرا زيد
البادي تعالى الحق حصص الكفر الاولى الكذب بالكفر فلا يلزم
هنا ممنوع لجواز ان يكون المعنى للتخصيص بالذكر هو قصد الاحتراز
سوى التصريح بالمفهوم ملتبسا لا يحقق مفهوم اللقب اصلا لان هذه العامة
بعض ان القول لمفهوم اللقب ذهب الى نفي الحكم عليه وهو مطلق النص
في العلة وذلك لان الفرع اذا تناول له اسم الاصل فلا يكون
المفهوم على نفي الحكم عنه فلا يكون اثباته بالقياس
لا يثبت مفهوم المخالفة اما لان من شرط العمل
اصالة ان النص لم يتناول عن المنطوق
موضع النفي او بان يكون سوى الاثبات
ان تناول النص ثبوت الحكم في محل المنطوق ونفيه عن محل فهم المفهوم
ضرورة غير ذلك المحل وعدم تناول النص لغير المنطوق عند النزاع
معلوم ان جميع افراد غسل الجنابة
الغسل من الحيض والنفاس
الشيء مما يطلق على ما له
والمراد بعض ذكر يطلق الحكم
لوجوه الاول لان المتبادر الى الفهم
لعموم فائدة التخصيص
الفقه

الحاصل وغيره ان شرطان لا يقابلا اولوية ولا مساواة لا اخرج مخرج الاغلب ولا اسوأ ولا احاد شرة ولا تقدير حال
ضرورة وغير ذلك مما صرح به المذكور ولقد صرحا بانه فاحل على نفي الحكم عما عدا المنظور للوصف فاين اخرين
واما ثانيا فلان الوصف للتشنيع والمدح او الذم ليس من التخصيص بالوصف في شيء فلا وجه
ذكر الوصف في الجملة وانما المراد به الوصف الذي يكون للتخصيص على نقض التسويغ وتعليل
الانتزاع لهم ان المفهوم طرح بعارضه العقل ولا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات الاخر كما
بعدم ظهور شيء من الموجبات بعد التامل والتفحص وقوله والالتزام الترجيح بغير المذكور
الثالث ان اسماء الفاظ المذكور لا توجب انتفاء المرجح لجواز ان يكون مرجح او غيره
القائل بالمفهوم انما يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم علة اخرى بعد التفحص
فانه ان المفهوم قطعي وهذا المظهر الجواب عما قالوا انه لو سلم ثبوت ما بالتواتر
لان ما كيلة في الاصول اجماعا بعد الخروج مخرج العادة لان العادة ان لا يكون الغرض
من الخروج مخرج العادة ان يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية بانصاف
الاتصاف بكون الربائب في حجوركم فلو كانت الغنيات الى الاماء مؤمنات
مختلفة بان يكون من الولد في اشهر وصاعدا
فيكون انفصال الولد في الاصر في وقت ظهور الفراش فيما يكون ولد الامة
يكون طالعة اتفاقا بلا نعم ويكون سلبا للمفهوم
الصفة قوله بيع ولا تبيعوا الولد لكم حيث اطلاق
وذكر الشيء والاثر اعم فيما الضرورة تنتفي بانتفائه وهذا
بالجملة ولا يعم المفهوم الشرط اقوى حتى ذهب البعض
الشرط علة لعدم الحكم وما ذكر من
ان الشرط صالح
لا خلاف وطلقت او فانت طالق ولا لزم من اسماء اسماء المعلق عليه
لو ما تتابع في حرف الشرط والشرط والدوام العام ما يوقف عليه
ولا يكون موجودا خلاف الشيء ولا مؤثرا
الاول وسببية الكار
الزنا وجود الحالة طالعة او غير ذلك
ان يكون موجودا على الانه
المفهوم اذا لم يظهر فالاصر عدمه
فالمال تقديرا على نكاح الحرة

الحق الواجب للآدمي

الحق الواجب للآدمي

لا يكون جملة انشائية وقد بينا ذلك في شرح التلخيص واما الانشاء فهو اما طلبي او غير طلبي فالطلبي اقسام كثيرة والمهم
منها هنا الحكم الشرعي هو الامر والنهي اذ بهما مدار الاسلام وعليهما مدار الاسلام ولذا اقتصر بعض الاصوليين
والنهي قال شيخ الاسلام انه احق بالابتداء به لسان الامر والنهي لان معظم الابتلاء اما وقوعه في المعاصي
وانما قال بعضنا لان المعصية عام العاني بالاستفهام كثيرة مباحة الامر قول القائل يستعمل الى
افعل واختير بقصد عليه مستعلا في الدعاء والالتماس مما يوجد بطريق الخضوع الى السامي
افعل على سبيل الاستعلاء ولذا كان الامر الى الاسود الادب وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه
افعل ما يكون مستفاد من مصدر على طريق الاستعلاء افعل من الفعل ثم لا نزاع في ان الامر
على سبيل الاستعلاء على السلام بالصيغة بطل الفعل على طريق الاستعلاء ولذا قال ابن الحاجب
واختير بقوله غير كف عن النهي ويرد عليه كالكف الاول لا يراد غير كف عن الفعل الذي
الى ولكن الامر بمعنى المصدر ليس من الفعل وغير مصدر امر يأمر والامر والامور وغير ذلك
بمعنى المصدر والتنوع المذكور يكون بالتصيغ على الاعتبار في الكل الاول ان الى جعل
مسامحة اللفظ المعدل يرد عليه ان اريد اصطلاح الوضع فالوضع
مستعلا او غيره وان اريد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل
وليست بامر لا تعالى الا وصيغة افعل مرادا بها ما يتكرر
حاق صدر مرد على تلك التنوع من قول الاول للاعلى افعل
التاء وقلنا مثله لا يعد الوقف مقول الاول بمعنى
الكتاب لا ان اراد الامر دون السبب كما قال انا سر حقيقة
ويطلق على الفعل مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض
من القول المخصوص والشيء والفعل الصفة والشأن
وعند جمعه القدر المشترك بين القول والفعل اي مفهوم
البواقي كان الامر جمعه الفعل اسما والادلة الدالة على ان الامر
ضرورة اشارة ولا يدل على الاخفى انما استقم عند من القول بعموم
يكون فعله للخاص فرع على كونه امرا
اما حاوا ان كان بيانا لمجمل كتبيان
اتيانه عام لا فعالا لبعض ثم وقال الاشتراك
عليه وان الفعل على السلام بالاخبار
تعالى وانه مشترك
اصل والمعدل يشتغل عن الرابع
بقوله يعم والطيور الله والمعجزة

الامام الشيخ

على ان يعني

على اشرع اعتنائه على الاصل وغيره بادلة ثابت بدليل مستقل قوله قلنا لما احتج الخصم على كون الاصل
والفرع على حدة احتج المصنف على بطلان كل منهما مع الاستناد الى الجواب عن احتجاجه والاحتجاج على بطلان الاصل
ما وجه بين الاول ان الامر حقيقة في القول المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة
في الفعل ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لا خلاف بالتفاهم فلا يرتكب الا بدليل والمجاز وان كان خلاف الاصل
الا انه راجح على الاشتراك لكونه اكثر وانما قيدنا بقولنا اذ موضوع له بخصوصه لان مجرد كون اللفظ حقيقة
في امرين مختلفين لا يوجب الاشتراك لجواز ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما كالحيوان فانه
حقيقة في الانسان والفرس وليس بمشترك بل صنوا طلبين الثاني ان الامر لو كان حقيقة في الفعل
لما صح نفيه عنه لان امتناع النفي من لوازم الحقيقة والتالي باطل القطع بان من فعل فعلا ولم
يصدر عنه صيغة افعل يصح عرفا ولغة ان يقال انه لم يأمر والدليل الاول اعم لان الثاني انما يدل على
الامر الذي هو مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالفتح اعني مصدر فعل حتى يسبق منه امر بمعنى
فعل ويأمر بمعنى يفعل ولا يدل على ان الامر الذي هو اسم لا يطلق حقيقة على الفعل بالكسر وهو
بمعنى المأمور ذكره في الصحاح وفي هذا الكلام اشارة الى ما سبق من ان الامر يطلق حقيقة على
نفس صيغة استعلاء وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء والاول اسم والثاني مصدر بمعنى القول
والخبر والخلاف في ان الاول هل يطلق صيغة على الاصل من المصدر اعني الشأن والثاني هل يطلق على الفعل الذي
هو مصدر فعل ثم اجاب عن احتجاج الخصم بانا نسميه فعلا امرا كما في قوله تعالى وما امر فرعون برشيد
وعرفا ايا ما من قبيل باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل يجب بالامر ويثبت به
فيكون من آثاره وقد يقال شبه الداعي الى الفعل بالامر فيسمى الفعل امرا تسمية المفعول بالمصدر
كتسمية المتناول الى المقصود بالشأن الذي هو مصدر ساءت اي نفسه وذكر الامام في المحصول
ان الاظهر ان المراد من لفظ الامر في الاية هو القول بما تقدم من قوله تعالى فاتبعوا امر فرعون الى الطاعة
فيما امرهم به وما امر فرعون برشيد فوصفه بالرشد مجاز من باب وصف النوع بوصف صانعه
قوله سلمنا لما كان الاصل وهو كون الامر حقيقة في الفعل بحثا لغويا ربما يمكن اثباته بالنقل
من ائمة اللغة او التتبع في الاستعمال سلمه واستدل بما هو من مباحث الاصول وهو كون الفعل موجبا
او غير موجب فابطل التفريع اولا والفرع ثانيا والدليل فالثاني اما الاول فلان الدلائل المذكورة على كون الامر
للايجاب انما يدل على ان الامر بمعنى قول النبي صلى الله عليه وسلم للايجاب على ما سيأتي بيانه واستدلال المصنف
على ان الفعل غير مراد بان القول مراد اجماعا فلا يراد الفعل لان المشترك لا عموم له وما كان من مذهب الخصم
عموم المشترك اعرض عن الاستدلال الى المنع لان الخصم هو الذي يستدل على كون الامر للايجاب قولا
كان او فعلا فيكفينا ان نقول لا نسلم ان الامر بمعنى الفعل مراد من الادلة الدالة على كون الامر للوجوب
واما في غيره قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فظاهر على ما سنعرفه واما في هذه الاية فلتوقفه
على عموم المشترك وهو ممنوع واما الثاني وهو ابطال كون الفعل موجبا فلان تعدد الدال مع اتحاد المدلول
خلاف الاصل بحصول المقصود بواحد اتفاقا وههنا اللفظ موضوع للايجاب فالقول الدال على الايجاب مصيبا الظاهر
خلاف الاصل يرجحه الامر
لعلى الاشتراك والاطلاق الترادف
على توافق القول والفعل

على الأغلب خلافا لاصطلاح لانه انما يطلق على توقف اللفظي لكن المقصود واضح وقد يقال ان الموضوع المجاز انما
هي العبارات لا غير وهي واضحة بالمقاصد بل زائدة عليها فيكون الدال على الايجاب هو القول لا الفعل وايضا المقصود
بالامر من اعظم المقاصد لكونه مبنى الاحكام ومناط الثواب والعقاب فيجب ان يختص بالصيغة لا يحصل بغيرها المقاصد
الماضي والحال والاستقبال لا يحصل بصيغها وكلاهما ضعيف لان انحصار الموضوع في اللفظ وفايه بالمقاصد ممنوع
وعلى تقدير التسليم لا ينافي كون الفعل للايجاب لان القائلين به لا يدعون كونه موضوعا لذلك بل يدعون ان يجب
علينا اتباع النبي صلى الله عليه وسلم في افعاله التي ليست بسهو ولا طبع ولا مختصة به للدلايل الدالة على ذلك
وعظم المقصود لا يقتضي اتحاد الدال عليه بل تعدده لشدة الاهتمام به وكثرة الاحتياج اليه ولهذا كثرت الالفاظ
المترادفة فيما لهم به اهتمام واما الثالث وهو ابطال احتجاجهم على الفرع فلان كون فعله موجبا مستفاد من قوله
تعالى صلى الله عليه وسلم صلوا وهو صيغة الامر لا من نفس الفعل والا لما احتيج الى هذا الامر بعد قوله تعالى اطيعوا
واطيعوا الرسول وفي عبارة المصنف تسامح لان القول بان كون الفعل موجبا مستفاد من هذا الحديث
لا بالفعل فالموجب هو القول لا غير ثم عارض تمسكهم بالنسبة بما روى ابو سعيد الخدري رضي الله عنه بينما رسول الله
صلى الله عليه وسلم يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما رأى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى
صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رأيناك القيت فقال صلى الله عليه وسلم ان جبريل عليه السلام
اتاني فاخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما وما روي
ان صلى الله عليه وسلم واصل فواصل الصحابة فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال اني لست مثلي يطعمني ربي ويسقيني
فلو كان الفعل موجبا لما انكر عليهم ونعم ما قال الامام الغزالي رحمه الله ثم لم يتبعوا في جميع افعاله فكيف اتباعهم
دليلا ولم يصر في القتهم في بعض دليلا قوله وموجبه لما فرغ من بيان ما هو المدلول الحقيقي باللفظ
الامر شرع في بيان ما هو المدلول الحقيقي بمسماه اعني لصيغة افعل وقد اختلفوا في ذلك فذهب
ابن سريج من اصحاب الشافعي رحمه الله الى ان موجب الامر الثابت به التوقف لانه يستعمل
في معنى كثرة بعضها حقيقة اتفاقا وبعضها مجازا اتفاقا فعند الاطلاق يكون محتملا لمعان
كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد والتوقف عنده في تعيين المراد عند الاستعمال
لا في تعيين الموضوع لانه عنده موضوع بالاشتراك اللفظي للوجوب والندب والاباحة والتهديد
وذهب الغزالي رحمه الله وجماعة من المحققين الى التوقف في تعيينه موضوع له اي الوجوب فقط
او هو مشترك بينها قوله التأديب هو تقريب من الندب لثواب الآخرة والتأديب
للتهذيب الاخلاق واصطلاحات العادات وكذا الارشاد قريب منه الا ان يتعلق بالمصالح
الدنيوية والتهديد هو التخويف ويقرب منه الانذار مثل الله تمنع بكفرك قليلا فانه ابلاغ مع تخويف
وقوله كلوا الاكتفاء على العباد بقرينة قوله تمام رزقكم وقوله ادخلوها اي الجنة للاكرام بقرينة قوله لام
امنين وقوله انجلي اي كشف جعله التمني لانه استطال تلك الليلة حتى كان انجلاءها بالصبح من
المحالات التي لا رجاء في حصولها وقوله القوا بسحرة السحرة في مقابلة المعجزة الباهرة بدلالة الحال
والتكوين هو الايجاد قوله ابطال دليل التوقف بانه منقوض بالنهي فانه ايضا يستعمل لمعان

مع انه موجبه

مع انه موجبه ليس التوقف للعلم الضروري بان موجب افعل ولا تفعل واحد ثم عارضه بانه لو كان موجب الامر
هو التوقف لكان موجب النهي فانه ايضا التوقف للزامر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل ثم ابطل المقدمة
المقابلة بان الاحتمال يوجب التوقف بوجهين الاول انه يستلزم بطلان حقايق الاشياء لاحتمال تبدلها
في الساعات او بطلان حقايق الالفاظ بان لا يتحقق حملها على معانيها لاحتمال تسميتها او خصوصها
مجاز او اشتراكها الثاني ان الاحتمال انما ينافي القطع باحد المعاني لا الظهور فيه ونحن لا ندعي ان الامر
محكم في احد المعاني بحيث لا يحتمل غيره اصلا بل يدعي انه ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور البعض
لا وجه للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه وهذا نظر اما اولا فلان الواقفية في الامر واقفون
في النهي وثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي ذلك لان التوقف في الامر تعرف في ان
المراد هو طلب الفعل جازما او الوجوب او راجحا وهو الندب او غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الترك
والتوقف في النهي توقف في ان المراد هو طلب الترك جازما وهو التحريم او راجحا وهو الكراهة مع القطع بانه
ليس لطلب الفعل فالتوقف في كل منهما توقف فيما يحتمله فمن اين يلزم التساوي وعدم الفرق بين
افعل ولا تفعل واما ثانيا فلان الاحتمال في الامر والنهي احتمال ناشئ عن الدليل على تعدد المعاني وهو
الوضع والشيوع وكثرة الاستعمال فاين هذا من احتمال تبدل الاشخاص او احتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقة
وهذا الاحتمال اي اعتباره والتوقف بسببه يبطل الحقايق قوله وعند العامة اي اكثر العلماء ان مطلق
موجب الامر وهو ان الغرض من وضع الكلام هو الافهام والاشتراك مخل به فلا مشترك الا عند قيام
الدليل وهذا ينفي القول باشتراكه لفظا بين الوجوب والندب على ما نقل عن الشافعي رحمه الله
وبينهما وبين الاباحة وبين التلفيق وبين التهديد على ما ذهب اليه الشيعة ونقل عن ابن سريج
ولا ينفي القول باشتراكه معنى بين الوجوب والندب لان موجبه واحد وهو الطلب جازما كان او راجحا
وقد يعتبر عند ترجيح الفعل او بين الوجوب والندب والاباحة على ما ذهب اليه المرتضى من الشيعة
فان موجبه حينئذ واحد هو الاذن في الفعل ثم اختلف القايلون بان موجبه واحد من الامور المذكورة
في ذلك الواحد على ثلثة مذاهب فقال بعض اصحاب مالك رح انه الاباحة لانه لطلب وجود الفعل ادناه
المتيقن اباحته وقال ابو هاشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو احد قولي الشافعي رحمه الله
انه الندب لاستواء الطرفين في الاباحة وكون المنع عن الزكر امرا زايدا على الرجحان وقال اكثر العلماء انه الوجوب
لانه كمال الطلب والاصل في الانشاء الكمال لان الناقص ثابت من وجه دون وجه والندب جعل الفعل
اصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول ولما كان هذا انباتا للغة بالترجيح اعرض عنه المصنف وتمسكه
بالنص ودلالة الاجماع اما النص فآيات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان يصيبهم عذاب اليم
فان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية فهو هو وحذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا والعذاب في الآخرة
يجب ان يكون لسبب مخالفتهم الامر وهي تركهم المأمور به كما ان موافقة الامر ان به لانه المتبادر الى الفهم
لا عدم اعتقاد حقيقته ولا حمله على غيرها هو عليه بان يكون للوجوب او الندب مثلا فيحمل على غيره

هنا شيء من قلم الكاتب والصواب ان يكتب هكذا وبيان اعانته نحو ولا تحسبن الله غافلا والتناسي نحو ولا تعتذروا

يقال خالفني فلان عن كذا اذا اعرض وانت قاصد اياه مقبل عليه فالمعنى يخالفون المؤمنون عن امره
قتال او امر النبي صلى الله عليه وسلم ويجوز ان يكون على تضمين المخالفة معنى الاعراض اي متصرفين عن الامر
ولا يناه كون المامور به فسوقا الاية للتحذير عن مالا يتوقع فيه مكروه ولا يكون مخالفة الامر وانما يحسن
ذلك اذا كان فيها خوف الفتنة او العذاب اذ لا معنى للتحذير عن مالا يتوقع فيه مكروه ولا يكون من مخالفة
الامر خوف الفتنة او العذاب الا اذا كان المامور به واجبا اذ لا محذورية ترك غير الواجب لا يقال هذا
انما يتم على تقدير وجوب الحذر بقوله فليحذر وهو اول المسئلة وعين النزاع وعلى تقدير امره عاما وهو
ممنوع بل هو مطلق ولا نزاع في كون بعض الاوامر للوجوب لانا نقول لا نزاع في ان الامر يستعمل للايجاب في الجملة
والامر بالحذر من هذا القبيل بقرينة السياق وانه لا معنى ههنا للندب او الاباحة بل الحذر عن اصابة
المكروه واجب وامره صدر صناف من غير دلالة معهود فيكون عاما لا مطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا يتم
المطلوب لان المدعى ان الامر المطلق للوجوب ولا نزاع في انه قد يكون في غيره مجازا او بمعونة القرائن والاقتران يقال
المفهوم من الاية التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد بها فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما وترك المامور به
ليلحق به الوعيد والتهديد ومنها قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة
من امرهم النصيرة لهم لمؤمن ومؤمنة جميع لعمومها بالوقوع في سياق النفي وفي امرهم لله ورسوله رجع
التعظيم والمعنى ما صح لهم ان يختاروا من امرهما شيئا ويتركوا من تركه بل عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم
تبعا لاختيارهما في جميع اوامرهما بدليل وقوع الامر نكرة في سياق الشرط مثل اذا جاءك رجل فاكرمه فهذا
اولى من القول بوقوعه في سياق النفي ثم لا بد ههنا من بيان امرين احدهما ان القضاء ههنا بمعنى الحكم والحقيقة
اتمام الشيء قولا كما في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي حكم او فعلا كما في قوله تعالى فقضاهن
سبع سموات اي خلقهن واتقن امرهن ولا يخفى ان الاسناد الى الرسول يابى فتعين الاول واما الطاعة
على تعلق الارادة الالهية بوجود الشيء من حيث يوجبه فمجاز وثانيهما ان المراد من الامر هو القول دون الفعل
او الشيء على ما ذكرنا في قوله تعالى اذا قضى امرا اي اراد شيئا وذلك لانه لو اريد فعل فعلا خلا معنى نفي الخيرة
للمؤمنين منه ولو اريد حكم بفعل او شيء احتيج الى تقدير الباء وهو خلاف الاصل وعلى تقدير ارتكابه لا يصح
نفي الخيرة على الاطلاق لجواز ان يكون الحكم بندب فعل شيء او اباحته وحينئذ تثبت الخيرة وعلى تقدير
ان يكون الحكم بفعل موجبا لنفي الخيرة يثبت المدعى وهو ان يكون الامر بالشيء يقتضي نفي الخيرة
للعباد ولزوم المتابعة والانقياد فعلم ان المراد من الامر في قوله من امرهم هو القول المخصوص اما بمعنى المصدر
او نفس الصيغة سواء جعل امرا منصوبا على المصدر او التمييز لما في الكلام من الابهام او الحال على ان المصدر بمعنى
اسم الفاعل كما تقول جاءني زيد راكبا فاعجبني ركوبه ومنها قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اي ما
منعك من السجود على زيادة لا او ما دعاك الى ترك السجود مجازا لان المانع من الشيء داع الى نقيضه
والاستفهام للتوبيخ والانكار والاعتراض وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب ليستحق تاركه
الذم والاقدام ان يقول انك ما الزمتني السجود فعلام الذم والانكار فان قلت هذا لا يدل الا على كون الامر بالسجود
للوجوب ولا نزاع لاحد في استعمال الامر لذلك وانما النزاع في كونه حقيقة له وخاصا به قلت اطلاق فعل له

اسجدوا لآدم من غير قرينة مع قوله اذ امرتك دون ان يقول اذ امرتك امر ايجاب والزام دليل على ان الامر
المطلق للوجوب وهو المدعى اذ لا نزاع في ان المقيد بالقرينة يستعمل في غير الايجاب مجازا ومنها قوله تعالى انما
قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب الفضلاء الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاب وسهولته
على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب اعني تاثير قدرته في المراد بامتثاله اعني امر المطاع للمطيع في حصول
المامور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاولة عمل وانتقال آلة وليس قول ولا كلام وانما وجود
الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم الى انه حقيقة وان الله تعالى قد اجرى
سنته في تكوين الاشياء ان يكونه بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى نقول له امر فيحدث عقيب
هذا القول لكن المراد الكلام الاول قائم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج
الى خطاب آخر فيتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذات الله تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين
على الفهم ويشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف ايضا الذي فلا بد
ان يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص الذي سيوجد مامورا بذلك ويعضده على ان الكلام في الازل لا يسمى
خطابا حتى يحتاج الى مخاطب وعلى المذهبين اي سواء كان قوله تعالى كن فيكون مجازا او حقيقة يكون
الوجود والحدوث مرادا من هذا الامر اعني امر كن اما الثاني فظاهر لان معناه نقول احدث فيحدث اي كلما وجد
الامر بالوجود تحقق الوجود عقيبه واما على الاول فلانه جعل امر قرينة الاتحاد ومثل عن سرعة الايجاب
بالكلام بهذه الكلمة وترتب وجود المامور به عليها فلو لم يكن الوجود مقصودا بامر كن لما صح هذا التمثيل لعدم
الجامع فسواء جعلنا هذا الكلام حقيقة او مجازا يجب ان يكون الوجود مرادا بامر كن وكما يكون مرادا بالجميع اوامره
تعالى لانها كلها من قبيل امر كن لان المعنى اقيموا الصلوة اي كونوا مقيمين للصلوة وعلى هذا القياس الا
ان الفرق في امر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث من كان التامة وفي امر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشيء
على صفة من كان الناقصة واذا كان كل امر من الله تعالى طلبا للكون يجب ان يكون المطلوب اي حدوث الشيء
في امر التكوين وحصول المامور به في امر التكليف الا انه لو جعل الوجود التكوين مرادا من جميع الاوامر حتى
امر التكليف لزم اعدام اختيار العبد في الاتيان بالفعل المكلف به بان يحدث الفعل شاء او لم يشأ كما في
امر الايجاد وحينئذ تبطل قاعدة التكليف اذ لا بد فيه ان يكون المامور به نوع اختيار وان كان ضرورا لا لمكان
تعلق مشيئة الله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله والا لصار ملحقا بالجمادات فلم تثبت كون الوجود مرادا
في امر التكليف بل نقل الشرع لزوم الوجود له الى لزوم الوجوب لان الوجوب مفضي الى الوجود نظرا الى الفعل
والديانة فصار لازم الامر هو الوجوب بعدما كان لازمه الوجود والحاصل ما ذكره فخر الاسلام ان اعتبار جانب الامر
يوجب وجود المامور به حقيقة واعتبار كون المامور به مخاطبا مكلفا يوجب التراخي الى حين اتحاده فاعتبرنا المعنيين
واثبتنا بالامر اما يكون من وجوده الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بالتراخي الى حين اختياره
فان قلت فعلى هذا يكون الامر حقيقة في طلب الوجود واولانه مجاز في الايجاب قلت نعم بحسب اللغة لكنه حقيقة
شرعية في الايجاب اذ لا وجوب الا بالشرع فان قلت الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب اللغة وقد صرحوا بانه للوجوب
قلت نعم بمعنى ان المطلوب وجود الفعل وارادوا مع المنع عن النقيض وهو ايجاب والزام لكنه من العباد لا يستلزم

الوجود بجواز تخلف مطالبهم عن الطلب فالامر حقيقة لغوية في الايجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل وارادته جزما
شرعية في الايجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى ارادة وجود الفعل والا لزم
بعضها على الاول وبعضها على الثاني والقائل ان يقول لا نسلم ان حقيقة الامر في اللغة الارادة انما صوره بل الطلب وهو
لا يستلزم الارادة بل قد يكون صوريا فيحصل المامور به في اوامر الله تعالى وقد يكون بدونها فلا يحصل ولا يقال لو ما الفرق
بين اوامر الله تع واوامر العباد في نفس مدلول اللفظ ولا بان اوامر الشرع مجازات لغوية وايضا لو كان الامر
لطلب وجود الحادث وارادته تكونه من غير تخلف وتراخ وكان ازليا لزم قدم الحوادث وايضا اذا كان
ازليا لم يصح ترتبه على تعلق الارادة بوجود الشيء وعلى ينبغي عنه الا ان قالوا ان الكلام مجاز وتحصيل
لسرعة تكونها من غير قول وكلام وهذا قوله تعالى افعصيت امري اي تركت موجبه دل على ان تارك المامور به
عاص وكل عاص يلحقه الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها الى ما كنا الكلف المطول
والوعيد على الترك دليل الوجوب وضعه قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذم على مخالفة الامر وهو
وهو معنى الوجوب فان قيل من اين يعلم ان الوعيد والذم يدل على ترك المامور به ولو سلم فمن اين يعلم الوجوب
في مطلق الامر قلنا من ترتب الوعيد والذم على نفس مخالفة الامر المطلق واما دلالة الاجماع على ان موجب
الامر المطلق هو الوجوب فلاتفاق اهل العرف واللغة على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه
بقول صيغة الامر على الوجوب من غير نكير وهذا التقرير افعل فيدل على انه لطلب الفعل جزما وهو الوجوب ايضا
ثم يزل العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير وهذا التقرير في اثبات مدلولات الالفاظ

قوله مسئلة اختلف القائلون بان الامر للوجوب في موجب الامر بالشيء بعد الحظر وتحريمه فالمختار
انه ايضا للوجوب بالدلائل المذكورة فانها لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره والقائل ان يقول الدلائل المذكورة
انما هي في الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل
بالاباحة والوجوب والندب زيادة لا بد لها من دليل وقيل المندوب كالامر بطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الفراغ
من الجمعة وعن سعيد بن جبير حالة اذا انصرفتم عن الجمعة فسوم بنفسي وان لم تنتشروا وقيل للاباحة
كالامر للاصطياد بعد الاحلال واجيب بان امتثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية لجواز ان ثبت الندب
والاباحة في الآيتين بقرينة القرينة وهي ان مقتل الكسب والاصطياد انما شرع حقا للعبد فلو وجب لصار
حقا عليه فيعود على موضوعه بالنقض وذكر الامام السرخسي ان قوله تعالى وابتغوا من فضل الله للايجاب
على روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لطالب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة وقال قوله تعالى فاذا
قضيت الصلوة واعلم ان المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثرين والوجوب
عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه للندب مما ذهب اليه البعض ولا نزاع في الحكم على
ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة قوله مسئلة قال فخر الاسلام اذا اريد بالامر الاباحة والندب فقد زعم
بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والصفار مجاز والظاهر ان هذا الاختلاف ليس بصيغة الامر لوجهين احدهما
ان فخر الاسلام بعد اثبات كونها حقيقة للوجوب خاصة ونفي الاشتراك اختار القول الاول وهو ان الامر
حقيقة اذا اريد بالاباحة او الندب وقال هذا اصح وثانيهما انه استدل على كونه مجازا بصحة الشرط بما امرت

بصلاة الضحى

صلوة الضحى او صوم ايام البيض مجازا وانما يدل على ان اطلاق لفظ الامر على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف
في ان اطلاق لفظ امر على الصيغة المستعملة في الاباحة والندب كما في قوله تعالى كلوا واشربوا وقوله تعالى
فكاتبوهم ونحوه كذلك حقيقة او مجاز وهذا ما ذكره في اصول ابن الحاجب وغيره ان المندوب مامور به خلافا
للكرخي وابي الرازي وهو الجصاص والمباح ليس بمامور به خلافا للكعبي فالجمهور على لفظ الامر حقيقة
لان المندوب طاعة والمطاعة فعل المامور به ولان اهل اللغة مطبقون على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب
وهذا لا ينافي كون صيغة الامر مجازا في الندب واما الاباحة فالجمهور على ان لفظ الامر مجاز فيها لان الامر للطلب
وهو يستلزم ترجيح المامور على مقابله واما عند الكعبي فالمباح واجب لكونه تركه الحرام او صفة له فيكون
مامورا به وجوابه ان المباح الذي يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك بل يجوز ان يحصل بمباح آخر
ولا يلزم كونه واجبا مخيرا لانه يجب ان يكون واحد منها من امور محصورة معينة والمباحات التي يحصل
بها ترك الحرام ليست كذلك وهذا مجمل جميع كلام فخر الاسلام لولا نظم الندب والاباحة في سلك واحد
وتخصيص الخلاف بالكرخي والجصاص فلهذا ذهب اكثر الشارحين الى ان هذا الاختلاف انما هو في صيغة
الامر واولوا الكلام فخر الاسلام بان الامر حقيقة للوجوب خاصة عند الاطلاق وللندب والاباحة عند انضمام
القرينة كما ان المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة بدون الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء ولما كان فساد
هذا التاويل ظاهرا تنادوا الى ابطال المجاز بالكلية بان يكون مع القرينة حقيقة في المعنى المجازي
ولا يجب في الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له ليس بمجاز بناء على انه يجب في المجاز استعمال اللفظ
فيما وضع له فما يجوز ليس غيرا لكل كما انه ليس عينه لان الغيرين موجودان يجوز وجود كل
منهما بدون الآخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فعند اللفظ ان استعمل في غير ما وضع له
فهو مجاز خارج عن ما وضع له مجاز والا فان استعمل في عينه حقيقة والا فحقيقة قاصرة
وكلمة الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فتكون صيغة الامر الموضوعة حقيقة قاصرة
فيها قبولا لاطلاق الى استعمالها في الندب او الاباحة من قبيل الاستعارة ليكون مجازا ام
من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة قاصرة فذهب البعض الى انه مستعمل
بجامع اشتراك الثلاثة في جواز الفعل الا انه في الوجوب مع امتناع الترك وفيها
مع جواز الترك على التساوي في الاباحة وعلى رجحان الفعل في الندب فكل من الندب
والاباحة بعيد لجواز الترك فلا يجتمع مع الوجوب المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزءا له
لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالمباينة امتناع اجتماع الاباحة والوجوب
في فعل واحد لامتناع صدق احدهما على الآخر فانه لا ينافي الجزئية كالسقف والبيت
فانه محصل ان ليس الندب او الاباحة مجرد جواز الفعل ليكون جزءا للوجوب بجنسه المجنس
بل الثلاثة انواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والندب
بجواز ترجيحها والاباحة بجواز على التساوي ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة
والندب من الوجوب بعضه في التقرير كانه قاصر لا مغاير ولم يجعله جزءا وقاصرا بالتحقيق

وذهب المصنف الى ما اختاره فخر الاسلام وهو انه من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لكن قرينة على وجه
يندفع عنه الاعتراض السابق وحاصله ان ليس من كون الامر للندب او الاباحة انه يدل على جواز الفعل
وجواز الترك مرجوحا او متساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل
ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على جزء الجواز الاول من الندب او الاباحة اعني
جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما ولا موجب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك او امتناعه وانما يثبت
جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك فلا ضعف في مجرد جواز الفعل جزء من الموجب المركب
من جواز الفعل من قبيل استعمال اللفظ في الاباحة والندب استعمالا في جزئيهما الذي هو بمنزلة الجنس لهما ويثبت
الفعل الذي هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل في الندب بواسطة القرينة فان
قلت الموجب هو الخطاب الدال على طلب الفعل ومنع انتقاضه او الاثر الثابت اعني كون الفعل مطلوبا ممنوع
الترك او كونه بحيث يحمد فاعله ويذم تاركه شائعا او كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب او يستحق العقاب
تاركه فلا نسلم ان جواز الفعل جزء من مفهومه وما نقل عن المصنف من ان عدم العاقبة جزء له وهو عبارة
عن جواز الفعل ممنوع بل مقتضاه قلت هذا مبني على ان الموجب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والاباحة
هو عدم الحرج في الفعل لا في الترك وان الماذون فيه جنس للواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل
هو عدم الحرج فيه وكونه ماذونا فيه وانما قصدنا في اثبات ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة الا يرى ان قولهم
الامر حقيقة في الوجوب ليس معناه ان وجوب القيام منه هو المدلول المطابقي للفظ قم بل معناه ان
طلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك فان قلت قد صرحوا باستعمال الامر في الندب والاباحة وارتضوا
منه والامر ظاهر في حمل كلامهم على ان المراد انه يستعمل في جنس الندب والاباحة عدولا عن الظاهر وما ذكر من الامر يدل
على جواز الترك اصلا ان اراد بحسب الحقيقة فغير مفيد وان اراد بحسب المجاز فممنوع نعم لا ان يستعمل اللفظ
الموضوع لطلب الفعل جزءا في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او متساويا بجامع اشتراكهما
في جواز الفعل والاذن قلت هو كما صرحوا باستعمال الاسد في الانسان الشجاع والمراد به فيه فان ذلك
من حيث انه من افراد الشجاع لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على ما قيلت الانسان كالناطق مثلا فاذا
كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب والاباحة من حيث انهما من افراد
جواز الفعل والاذن فيه وتثبت خصوصية كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل
في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة الاترى انه لا يجوز اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجامع
كونه حيوانا ناميا او ماشيا او غير ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصية
وبالجملة لا يخفى على المتامل الفرق بين صيغة افعل ولا تفعل عند قصد الاباحة بالمدلول
الاول جواز الفعل ومدلول الثاني جواز الترك لا ان مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك فان
قلت فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر للندب وقولنا هو للاباحة اذ المراد انه يستعمل في جواز
الفعل قلت المراد بكونه للندب انه يستعمل في جواز الفعل مع قرينة الترجيح او لوثة الفعلية المراد بكونه
للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا ابيض حيوان وبياض حيوان فان مدلول اللفظ واحد الا ان الاول

مستعمل

مستعمل في الانسان والثاني في الطير ولا يخفى ان هذا البحث الدقيق لا يتم الا بما ذكرنا من التحقيق **قوله** وهذا
يعني الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك فارتفاعه يجوز ان يكون بارتفاع الجزئين جميعا وان
يكون بارتفاع احدهما فلا يدل لان الوجوب يدل على جواز الفعل على الاباحة وبقاء الجواز الثابت في ضمن الوجوب
وعند الشافعي لا يدل لان الوجوب يدل على جواز الفعل وامتناع الترك ورد دليل النسخ لا ينافي الجواز بجواز ان
يرتفع في المركب بارتفاع احد جزئيه فيبقى دليل الجواز سالما عن المعارض هذا عند الاطلاق واما عند قيام الدليل
فلا نزاع وحاصله ان جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم ورد لانه امر الوجوب
على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني ودلالة المجاز على مدلوله المجازي فعلى تقدير نسخ الوجوب
وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا او حقيقة فاصر على ضمان الدابة حتى يلزم انقلاب اللفظ
عن الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد **قوله فصل** عموم الفعل شموله افراده وتكراره وقوعه مرة
بعد اخرى وذلك بارتفاع افعال مماثلة في اوقات متعددة فان كان الامر مطلقا يجب فيه المداومة
وان موقتا يجب ايقاعه في ذلك الوقت مدة العمر مثل صلوا الفجر يجب العود الى الصلوة في كل فجر
فيتكرر زمان في مثل صلوا وصرحوا لامتناع ايقاع الافراد في زمان ويفترقان في مثل طلق
نفسك يجوز ان يقصد العموم دون التكرار وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلذا
يقتصر في تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا الى تقابل المشهورين ومحث افرادها
في الجملة ثم لا اختلاف في ان الامر المقيد بقرينة العموم والتكرار والخصوص والمرة تفيد ذلك وانما
الخلاف في الامر المطلق وفيه ادلة هذا الاول ان يفيد العموم الافراد والتكرار في الازمان اما العموم فلانه
على حد صدر صرف بالدام لان الضرب مختص من الطلب الضرب على قصد انشاء الطلب دون الاخبار
ويستعمل جوابه واما التكرار فلانه لو فرع بن حابس وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج
حين سال العام هذا ام للابد لا يقال لو فهم لما سال لانا نقول علم ان لا حرج في الدين وان في حمل الامر
بالحج على ظاهره من التكرار حرجا عظيما فاشكل فسال وجوابه ان فهم التكرار ليس من الامر بالحج بل انما
سال باعتبار الحج سائر العبادات من الصلوة والصوم والزكوة حيث تكرر بتكرر الاوقات وانما
اشكل عليه الامر من جهة انه من الحج مطلقا بالوقوف وهو متكرر وبالسبب اعني البيت وهو ليس
بمتكرر في اكثر الكتب فالسائل هو سراقة قال في حجة الوداع العامنا هذا ام للابد ولا تعلق له بالامر
واما حديث الاقرع بن حابس فهو ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ايها الناس
قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع بن حابس اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها
ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم والمعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب كل عام على ما هو المستفاد
من اللام قلنا بل معناه لصار الوقت سببا لانه عليه كان صاحب الشرع والجواب منصب الشرائع انتهى مذهب
الشافعي رحمه الله وهو انه لا يوجب العموم والتكرار لكن يحتمل بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا سواء كان مرة
او تكرارا ولهذا يتقيد بكل منهما فقد امر بقتل الاسود مرة او مرات وذلك لما مر من سؤال الاقرع وهو كونه
مختصا من الطلب هنا ضربا والنكرة في الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر صرفة القرينة فيفيد العموم

ووجد الضمير في قوله تعالى يحتمله باعتبار ان المقصود من العموم والتكرار واحد الثالث مذهب
الظاهرية وهو انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى فان كنتم جنبا فاطهروا
او مقيدا بصفة كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس قيد الامر بالصلوة بتحقق وصف
كقوله دلوك الشمس وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المقتضي
لتجدد المسبب فان قلت الكلام في الامر المطلق بشرط او وصف مفيد فلا يكون مما نحن فيه
وح لا معنى لقوله لا لمطلق في الامر المطلق لان الخصم لم يدعي انه لمطلق الامر بل للمقيد بشرط
او وصف قلت قد سبق ان المراد بالامر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار او المرة سواء كان
موقتا بوقت او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او مجردا عن جميع ذلك وح لا اشكال
في ظاهر عبارة المصنف ان المعلق بالشرط او الوصف يحتمل التكرار والحق انه يوجب على المذهب
حتى لا ينتفي الا بدليل كما صرح المصنف في مسئلة ان دخلت الدار فطلقي نفسك ولذا اعتبر
في التقويم من هذا المذهب بان المطلق لا يقتضي تكرارا لكن المعلق بشرط او وصف يتكرر بتكرره
فان قيل كيف تقرير التعليق في اثبات ما لا يحتمل اللفظ قلنا ليس ببعيد فان العبد ربما
يصرف اللفظ عن مدلوله لصيغ الطلاق او العتاق عند الاطلاق يوجب والوقوع في الحال
فاذا علق بالشرط تاخر الحكم الى زمان وجود الشرط الرابع مذهب عامة الفقهاء والحقيقة وهو ان
الامر لا يحتمل العموم والتكرار بل للمخصوص والمرة سواء كان مطلقا مثل ادخل الدار او معلقا
بشرط او وصف مثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم لا يقتضي الا اشتراء اللحم مرة واحدة وانما
يستفاد العموم والتكرار من دليل خارجي لتكرر السبب مثلا وهذا صفي قول الامام السرخسي
المذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط
او مخصوصا بصفة الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو ادنى ما يعد به مثلا ويحتمل كل الجنس
بدليله وهو السنة وذلك لان الامر يدل على مصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة
وهو الواحد المتيقن فيتعين اعتبار اعني المجموع من حيث هو مجموع فانه لا يقال للحيوان واحد
من الاجناس والاطلاق جنس واحد من النصر وتكرره الاجزاء والاجزئيات لا تمنع الوحدة
الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت الا بالنية فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلق
نفسك اثنين وضم عشرة ايام او كل يوم ونحو ذلك قلنا لا نسلم انه تفسير بل تفسير المطلق يحتمله
مطلق اللفظ ولذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد دلالة
لا بالصيغة حتى لو قال لامراته طلقتك ثلاثا او واحدة وقد صانت قبل ذكر العدد لم يقع شيء
واما الفرق بين طلقتك وطلق نفسك فمن سبق في بحث الاقتضاء ويقال ان يقول لا نسلم
ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشيء من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد
لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه واحد اعتباري فهو المطلوب اذ لا معنى باحتمال الامر للعموم والتكرار
سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل قوله وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما قد فرعوا على

هذا الاصل

هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يحتمل العدم مسئلة عدم قطع يسار السارق في المرة الثانية وكلام القوم
مرتب في ابتنائها على ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يحتمل العدد فان قيل لا نسلم وعلى هذا
يخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة لم يحتمل العدد اذ كل اسم فاعل
دل على مصدره لم يحتمل مصدره العدد فالامر في المصدر يعوض عن المضاف اليه وحكمه لم يحتمل مصدره وبه
يحصل الربط فيصح الكلام والحاصل ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمعنى ان المصدر الذي
يدل عليه الامر فمعنى السارق الذي يسرق سرقة واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتباري الذي هو
مجموع السرقات والا لتوقف قطع السارق على آخر الحيوة اذ لا يعلم تحقق جميع سرقاته الا في وهو باطل
بالاجماع ثم الواجب بسرقة واحدة قطع يد واحدة بالاجماع فالمعنى الذي سرق والتي سرقت سرقة واحدة
يقطع كل منهما يد واحدة وهي اليمنى بدليل الاجماع والسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه ايمانهما
فلا يكون قطع اليسرى مرادا اصلا ولا يمكن تكرير الحكم بتكرير السبب لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرير الجلد
بتكرير الزنى فان المحل باق وهو البدن وكلام المصنف ظاهر في ابتناء هذه المسئلة على مصدر الامر اقطعوا
فاد الواحد الحقيقي متعين للاجماع على انه لا يقطع بالسرقة الا يد واحدة وقطع اليمين مرادا اجماعا فلا اذن الآية
على قطع اليسار ولا يتناوله النص وانما حدث عن تكرير القوم لان اسم الفاعل كالسارق مثلا عام وعمومه
يقتضي عموم المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقي بالمجموع وجوابه ان المراد وحدة المصدر بالنسبة
الى كل فرد من افراد السارق مثلا قوله فصل لا نزاع في اطلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات
وغيرها مثلا اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك
واما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند اصحاب الشافعي رحمه الله يختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء
الا فيما يتصور فيه القضاء فلهذا قالوا الاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء
استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا وقولهم مطلقا للتنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه قضاء
النائم والحائض اذ لا وجوب عليهما عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع كيف وجواز الترك
بمجموع عليه وهو ينافي الوجوب والاعادة ما فعل لوقت الاداء ثانيا بخلل في الاولى وقيل لعذر كالصلوة
بالجماعة بعد الصلوة منفردا يكون اعادة على الثاني لان طلب الفضيلة عذر لها على الاول لعدم الخلل وظاهر
كلامهم ان الاعادة قسم مقابل للاداء والقضاء خارج عن تعريف الاداء بقوله او لا على انه متعلق بقوله
فعل فان الاعادة ما فعل تابعا للاداء والاداء ذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء وان قوله في تعريف
الاداء اولا متعلق بقوله المقدر له شرعا احتراز عن القضاء فانه واقع في وقته المقدر له شرعا ثانيا
حيث قال صلى الله عليه وسلم فليصلها اذا ادركها فذلك وقتها فقضاء النائم اداء انما يبقى عند التذكر
قد فعل في وقتها المقدر لها ثانيا لا اولا وعند اصحاب ابي حنيفة رحمه الله الاداء والقضاء من اقسام
المامور به موقتا كان او غير موقت فالاداء تسليم عين ما ثبت بالامر واجبا كان او نفلا والقضاء
تسليم مثل ما وجب بالامر والمراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه اذ
الوجوب انما هو بالسبب وح يصح تسليم عين الثابت مع ان الواجب وصف في الذمة لا يقبل

التصرف من العبد فلا يكون اداء عليه وذلك لان الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت في الذمة لا تسليم
عين ما علم شغلها بالامر كمفعول الصلوة في وقتها وايتاء ربع العشر والحاصل ان العينية والمثلية بالقياس الى ما علم
من الامر لا ما ثبت بالسبب في الذمة وعلى هذا لا حاجة الى ما يقال ان الشرع فشغل الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها
فاخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه والثابت بالامر اعم من ان يكون شغلا بعد شغل كما في قوله تعالى
اقيموا الصلوة او بما هو في معناه كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت وهو تسليم العين او المثل في الافعال والاعراض
اتحادها والاتيان بها كان العبادة حق الله تعالى فالعبد يؤديها ويسلمها اليه ولم يعتبر التقييد بالوقت لجميع
اداء الزكوة والامانات والمنذورات والكفارات وقال الشافعي الثابت بالامر دون الواجب بسبب اداء الشرائع واعتبر في اقتضاء
الوجوب لانه مبني على كون المتروك مضمونا والفعل لا يضمن بالترك واما اذا شرع وافسده فقد صار بالشروع
واجبا فيتقيد والمراد بالواجب هاهنا ما يعم الفرض ايضا وبعضهم قيد مثل الواجب بان يكون من عندهم وجب عليه
احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء ولما كان ان يستردها من رب الدين وكذا اذا نوى
ان يكون ظهر يوم قضاء من ظهر امسه او عصره من ظهره لا يصح مع قوة المماثلة بخلاف الفعل مع ان المماثلة
فيه ادنى فان قلت يدخل في تعريف الاداء الاتيان بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال ولا يسمى
اداء قلت المباح ليس بمامور به عند المحققين فالثابت بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا ولهذا قال عز الاسلام
بعد ما فسر الاداء بتسليم عين الواجب بالامر وقد يدخل في الاداء قسم اخر وهو الشغل على قول من جعل الامر حقيقة
في الاباحة والندب يعني ان الاداء والقضاء من اقسام المامور به فان جعل اسما للطلب الجازم كما هو راي البعض
اختص الامر بالواجب ولهذا جعلنا من اقسام موجب الامر وان جعل اسما للطلب جازما كان او راجحا على الترك
او مساويا لم يدخل في المامور به الواجب والمندوب والمباح فيكون الاتيان بالفعل وهو ما ينال فاعلم
ولا يسمى تاركه وهذا معنى المندوب اداء فيفسر بتسليم عين الواجب او المندوب ولا يتضمن موجب
الامر ولم يتعرض للمباح اذ ليس في العرف اطلاق الاداء عليه كالاصطياد مثلا الا ما ذكر صاحب الكشف
من انه ينبغي ان يسمى اداء على القول بكون الامر حقيقة للندب والاباحة لان اكثر موجب الامر وذلك
لانه توهم ان معنى كلام فخر الاسلام هو انه قد يدخل في الاداء قسم اخر على قول من يجعل صيغة الامر
حقيقة في الاباحة دون الندب اي يجعلها مشتركا بين الوجوب والاباحة والندب لفظا او يجعلها
موضوعا للاذن في الفعل فيكون حقيقة في كل من الثلثة فلو لم يكن فعل المباح ايضا اداء لاكتفى
بقوله يجعلها حقيقة في الوجوب والندب باعتبار انه مشترك لفظا او معنا وقد اطلعناك
على ان المراد بالامر هاهنا لفظ الامر لا صيغته واذ اشارة الى ما سبق من الاختلاف في ان اسم الامر
حقيقة في الطلب الجازم او مطلق الطلب جازما او راجحا او مساويا لكن التحقيق وهو مذهب
الجمهور انه حقيقة في الطلب الجازم او الراجح فيدخل فيه الثابت بالامر الواجب والمندوب
وان كان صيغة الامر مجازا في الندب فان الاحكام الثابت بالالفاظ المجازية ثابتة بالضرورة لا محالة
ولا يدخل المباح لانه لم يثبت بالامر الا على هذا الكعبي قوله وقد يطلق كل منهما اي من الاداء والقضاء
على الاداء مجازا مشتركا بين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشيء الى من يستحقه

وفي استقاط

وفي استقاط الواجب بقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم فاذا اقضيتم الصلوة وبقوله تعالى
الذين وتوبيت اذا اظهر الاسف واما بحسب اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم المثل لانه ينبئ
عن سنة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزم وذلك في تسليم العين دون المثل قوله فالقضاء الاختلاف
في ان القضاء بمثل غير معقول السبب جديد اختلفوا في القضاء بمثل معقول فعند البعض السبب جديد
اي نص جديد صنا بي النفس الوارد لوجوب الاداء في عبارة اكثر المشايخ تصريح بان المراد بالسبب هنا
ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما ثبت به الوجوب كالوقت مثلا والى هذا يشير كلام المصنف اثناء الدليل وعند
جمهور اصحابنا كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة ونجم الاسلام القضاء يجب بالدليل الذي اوجب الاداء احتج
الفريق الاول بان اقامة الفعل في الوقت انما عرفت قربة شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة مثل هذا
الفعل في وقت اخر مقامه بالقياس كما في الجمعة وتكبيرات التشريق فان اقامة الخطبة مقام ركعتين ليست
مشروعة في غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوات في غير ايام التشريق وهذا معنى قوله فاذا
فات شرف الوقت لا يعرف له اي للفعل الذي عرف كونه قربة مثلا الا بالنص اذ لا مدخل للرأي في مثل هذه
العبادات وهيئاتها واثبات المماثلة بينها لا يقال لو وجب بنص لكان بمنزلة الواجب ابتداء فلم يصح تسميته
قضاء حقيقة لانا نقول سمي قضاء لكونه استدراكا كالوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء واحتج الفريق
الثاني بان الفعل لما وجب في وقت بسببه اي دليله الدال عليه لا يسقط وجوبه بخروج الوقت والحال ان
الفعل مثلا من عند المكلف يعرف لما وجب عليه لان خروج الوقت يقرر وجود الافعال وهو ما عليه من
العهدة واحترز بقوله وله مثل من عنده عن الجمعة وتكبيرات التشريق من حيث لم يشرع اقامة الخطبة مقام
الركعتين والجهر بالتكبير في غير ذلك الوقت فان قيل من جملة الهيئات والاوصاف مد الوقت ولا قدرة
عليه قلنا فيفسر الفوات على ما تحقق العجز في حقه وهو ادراك شرف الوقت ويبقى اصل العبادة مقدورا
مضمونا فيطالب بالخروج عن عهدته بان يصرف اليه ما هو مشروع في وقت اخر وبما خلفه الهيئات والاوصاف
حسا وعقلا وفي اداء الناقص شرعا وان لم يماثله في احراز الفضيلة فان قيل الواجب بصفة لا يبقى بعدها
كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها قلنا نعم اذا كانت الصفة مقصودة والوقت ليس كذلك
لان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات وامتناع
التقديم على الوقت انما هو لامتناع تقديم الحكم على السبب فان قلت الفائت يقابل بالمثل اداء والنسيان
فما الذي قوبل به شرف الوقت الفائت قلنا قد تحقق العجز عن مقابلته بالمثل اذ لم يشرع للعبد ما يماثل
شرف الوقت واما المقابلة بالقضاء فقد اثبتت في غير العمد لقوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطاء
والنسيان وثبت بتحقق الاثم في العمد بالنص والاجماع عادما اثم تاركه الواجب لتاخيره عن وقته ثم
الظاهر من كلام القوم ان يراد الاية والحديث في هذا المقام للتمسك بهما على ان الواجب من الصوم والصلوة
لا يسقط بخروج الوقت الا ان المصنف صرح بانه تعليل لما يفهم من قوله اذا كان عامدا وهو انه اذا لم
يكن عامدا لا يكون شرف الوقت مضمونا اصلا وذلك لان الشرع جعل جزاء الترك غير عامد هو الاتيان
بالصوم في ايام اخر والصلوة في وقت اخر من غير تعرض بشيء اخر بل مع ايجاب الاتيان الحاق به

في وقته ويمكن ان يكون مراده الاستدلال بهما على عدم سقوط الصلوة بخروج الوقت الا انه نبه في اثناء الكلام
على زيادة فائدة وبالجملة بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت في الصوم بنص الكتاب وفي الصلوة بنص الحديث وكلاهما معقول
المعنى لان خروج الوقت لا يصلح مسقطا ولا يجعل في حق اصل العبادة فيبقى الحكم في شيء الصوم او الصلوة كالمنذور
والاعتكاف قياسا عليهما بجامع ان كلا منها عبادة وحيث لم يثبت لسببها فان قيل هذا حجة عليكم لا لكم لان وجوب قضاء
الصوم والصلوة ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضاء لسبب
جديد ودليل مبتدأ لا بايجاب الاداء قلنا لا نسلم ان النص لم يجب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف
الوقت لا الى بدل وضمان فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون ببقاء وجوب
المنذور والاعتكاف ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة ويكون الواجب في الحق بالسبب السابق
لا يقال لو ثبت القضاء بالامر الاول لكان الامر مقتضيا له ونحن نقطعون بان قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم
الجمعة وايضا لو اقتضاه لكان اداء بمعنى له ان يقول صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة على التخيير ولكانا سواء
فلا يعصي بالتاخير لانا نقول معناه انه امر بالصوم وبايقاعه في يوم الجمعة فاذا فات ايقاعه في يوم الخميس الذي هو
كمال المامور به بقي الوجوب مع نقص فيه وحينئذ لا يلزم اقتضاء خصوص يوم الجمعة ولا كونه اداء فيه ولا كون
صوم البعض سواء قوله فان قيل لو قال لله علي ان اعتكف رمضان او اعتكف هذا الشهر الا شيئا في رمضان
فصامه ولم يعتكف لزمه قضاء الاعتكاف شهرا متتابعا بصوم جديد ولا يجوز ان يقضيه في رمضان اخر
مكتفيا بصومه خلافا لزفر رحمه الله فلو كان القضاء بالسبب الاول وهو النذر لجاز ذلك لان رمضان الاخر
مثل الاول لكون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا ولما لم يجز علم انه بسبب جديد
هو التفويت وهو سبب مطلق يوجب الاعتكاف بصوم مقصود مخصوص به بمنزلة ما اذا نذر ابتداء ان يعتكف
شهرا وكذا هذا التقرير مشعر بان المراد بالسبب الجديد والسبب الاول هو سبب الحكم لا النص الدال على ثبوت الحكم
والا لكان المناسب ان السبب الموجب للاداء هو النص الدال على وجوب الوفاء والنذر السبب الجديد
هو القياس المنذور على الصلوة والصوم بل النص الوارد في وجوب قضائهما ويمكن ان يقال كون السبب القضاء
هو النذر كناية عن وجوب بالنص الدال على وجوب المنذور وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم
والصلوة تعبير بالملزوم عن اللازم وفي لفظ فخر الاسلام اشارة خفية الى هذا المعنى او يقال هذا تمثيل لايجاب
الشارع بالفعل على المكلف بايجاب المكلف بايصال نفسه والمسئلة تدل على ان وجوب القضاء فيما اوجبه المكلف على نفسه
يكون بموجب جديد لا بالموجب الاول فكذا في ايجاب الشارع وتقرير الجواب ظاهر من الكتاب وفي عبارة فخر الاسلام
ان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا يقتضي صوما للاعتكاف اشرف ايجابه وانما جاء هذا النقصان في مسئلة
شهر رمضان يعارض شرف الوقت وما يشرف الوقت فوفات بحيث لا يمكن من اكتساب مثله الا بالحيوة
الى رمضان اخر وهو وقت مديد يستوي فيه الحيوة والممات فلم تثبت القدرة فسقط فبقي مضمونا باطلاقه كان
هذا اسقاطا الوجوبين لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة احتمل السقوط فالنقصان والرخصة الواقعة
بالشرف لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال اولى واذا عاد لم يتاد في رمضان الثاني فيكون صوما
مبتنى على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب لقوله صلى الله عليه وسلم لا اعتكاف الا بالصوم وايجاب الشرع

التوابع

التوابع وشرائطه التي لا يتم سببه الا بها ويكون ما يلزم بالندب بخلاف الوضوء في الصلوة فانه مما لا يلتزم بالنفل
من نذر صلوة وصوم مخصوص جاز اداؤها بدونه يحتاج الى وضوء لاجلها قوله وانما جاء هذا النقصان اي عدم وجوب صوم
مقصود مخصوص بالاعتكاف في هذه الصورة بواسطة ان هذا الوقت لشرفه واختصاصه بفرضية الصوم فيه
لا يفعل ايجاب الصوم من جهة العبد فلو لم يسقط وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف في هذا الوقت لما امكن
ادراكه فضيلة الاعتكاف في هذا الوقت الشريف فثبت التعارض شرف الوقت لقضاء هو عدم وجوب صوم
مخصوص بالاعتكاف وزيادة هي فضيلة العبادة في هذا الوقت الشريف وفضل صيام رمضان على صيام سائر
الايام وقوله فلم تثبت القدرة اي على اكتساب مثل ما فات من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت فسقط
ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة لتحقق العجز عن اكتسابه فبقي الاعتكاف مضمونا باطلاقه اذ لا عجز عنه
واطلاقه يقتضي صوما مقصودا مخصوصا به وهذا بمنزلة صلوة وجبت هي بشرف الوقت وقد تحقق العجز عن
ادراكه بشرف الوقت بخروجه فبقي اصل الصلوة مضمونا بشرائطها وكان هذا اي سقوط ما ثبت بشرف الوقت
من زيادة الفضيلة وبقاء الاعتكاف مضمونا باطلاقه لسقوط الوجوبين اللذين احدهما وجوب القضاء مع سقوط
ما ثبت بشرف الوقت وذلك بان يجب القضاء بصوم مقصود مخصوص والاخر وجوبا بالقضاء مع سقوط
ما ثبت بشرف من الزيادة وقوله بان يقضي الاعتكاف في رمضان اخر والدليل على كون سقوط الوجوبين هو
اي ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط بمضي رمضان فالنقصان الثابت به والرخصة الواقعة
بشرف الوقت اولى باحتمال السقوط والعود الى الكمال الذي هو الاصل في الاعتكاف وهو ان يقترن بصوم
مقصود مخصوص به واذا عاد الاعتكاف المنذور الى كماله لم يتاد بالاعتكاف في رمضان الثاني لخلوه
عن الصوم المخصوص بالاعتكاف ولانه وجب كاملا فلا يتاد ناقصا ووجه اولوية سقوط النقصان امران
احدهما ان الاتيان بالعبادة اسقاط من ذمته من تركها وايجابها اولى من نفيها وزيادتها خير من نقصانها فيها فسقوط
النقصان فيها يكون اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مخصوص به
وهو تكثير للعبادة وتكميل للاعتكاف فيكون اولى وثانيهما ان موجب سقوط الزيادة امر واحد وهو خوف
الموت قبل دخول رمضان الثاني وموجب سقوط النقصان امران خوف الموت والنذر بالاعتكاف اما الاول
فلان خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور ذلك الا بسقوط النقصان
وايجاب صوم مخصوص به واما الثاني فلان الاعتكاف شرع بصوم لو اشرف ايجابه حتى لا يسقط الا بعارض فالتدين
بالاعتكاف تضمن صوم مخصوص به وهو معنى سقوط النقصان فاذا ثبت ما يثبته خوف الموت ناولى ان يثبت
ما يثبته خوف الموت وشيء اخر مع تحققهما جميعا لان قوة السبب وكثرته ادعى الى وجود المسبب ولا يلزم
من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان المراد بالاثبات ههنا الاستلزام والاقتضاء لا الثاني وايجاده فان
قلت الزيادة والنقصان ثبتا بعارض شرف الوقت فيسقطان بقوات الوقت لانعدام الاثر ولا حاجة الى ما ذكرتم
من التطويل قلت السبب قد يكون سببا لحدوث المسبب دون بقائه فلا يبعد ما بعد امر كالقدرة
وجبت بالوقت وبقي الوجوب بعد انقضائه فلا بد لبيان المطلوب مما ذكرنا وفيه اشارة الى الجواب
عما يقال ان سقوط شيء لا يصلح دليلا على وجوب صوم مقصود فيكون وجوبه ثابتا بلا دليل

وذكر الاداء للتنبيه بالاعتكاف موجب بصوم مقصود الا ان عارض شرف الوقت كان مانعا عن ثبوت الحكم فبعد انعدامه
ثبت الحكم لوجود سببه مع عدم المانع وقوله لان يحتمل بفتح اللام الداخلة على الجملة المصدرية التي مبتداها ان يحتمل
وخبرها اولى وضمير يحتمل عايد الى القضاء والرخصة وحده لا تحادهما معنى اذ المراد بها عدم وجوب الصوم المقصود
وقوله رمضان اخر رمضان الثاني بتنكير الرمضان تارة وتعريفه اخرى مبني على ان علم اذا قصد به معين وتنكيره اذا
قصد به جنسه مثل مررت بزيد الفاضل وزيد اخر فاراد برمضان اخر رمضانا مغايرا لرمضان الذي تقرر ما اعتكف فيه ايا كان وبرمضان الثاني الذي يليه وهو معين الا ان قوله في تقرير السؤال ولا يجري
في شهر رمضان الاخر كان ينبغي ان يكون بالتنكير ولذا قال المصنف في رمضان اخر لا بها مه والى رمضان الاخر
لتعينه والعلم هو شهر رمضان بالاضافة وفي رمضان محمول على الحذف للتخفيف ذكره في الكشاف وذلك لانه
لو كان رمضان علما لكان شهر رمضان بمنزلة انسان زيد ولا يخفى قبحه ولهذا اكثر في كلام العرب
شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب وشهر شعبان على الاضافة قوله وسقوط انقضاء عبارة عن وجوب
صوم مقصود ذكره قيل هذا على قصد التفسير وهنا على قصد التقرير ليستنتج هذا ان سقوط انقضاء شرف
الوقت يوجب وجوب صوم مقصود لانه يوجب سقوط انقضاء الذي هو عدم وجوب صوم مقصود وسقوط
العدم ثبوت لان نفي النفي اثبات فيكون سقوط انقضاء عبارة عن وجوب صوم مقصود فيكون موجب
السقوط موجبا له قوله اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة تجب قوله لان الاعتكاف مشروع في جميع الشهور الا في
عشر وهذه الفضيلة لا توجد الا في هذا العشر بخلاف فضيلة الصوم المقصود فانها قد تكون لا تكون الا بذر الاعتكاف
في رمضان قوله وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان بغيرها فسرت وقيل احدهما ايجاب القضاء لما وجب
الاداء والاخر ايجابه بسبب جديد هو التفويت والاول احوط والا لزم ان لا يجب عليه القضاء في صورة
الفوات دون التفويت كما اذا حدث به في رمضان مرض مانع عن الاعتكاف دون الصوم كالاسهال مثلا
وقيل احدهما ايجاب القضاء بصوم مقصود والاخر اسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا
صوم وتعذر ايجاب الصوم بلا موجب كما هو اقوى الروايتين عن ابي يوسف والاول احوط
لما فيه اسقاط انقضاء واعادة الواجب الى صفة الكمال بايجاب ما هو تبع له بوجوبه وفي الثاني اسقاط
اصل الواجب لتعذر ايجاب التبع والدليل المذكور لا يدل على ان الوجه الاول احوط من الثاني بهذا التفسير
لانه جعل نتيجة الدليل هو عدم التنادي في رمضان الثاني فيجب ان يكون الوجه الثاني اغير الاحوط هو الثاني
في رمضان الثاني بان يجب القضاء مع رعاية الزيادة كما ذكره المصنف لا الوجوب بسبب جديد
كما في التفسير الاول ولا سقوط القضاء عن اصله كما في التفسير الثاني ولهذا اعترف الشارح الى التفسيرين
بان المذكور ليس دليلا على الاحوطية بل بيانا لامكان ايجاب القضاء بصوم مقصود بعض ان الزيادة
اثابته للعبادة بشرف الوقت قد تسقط بزوال الوقت كما في الصوم والصلوة فسقوط انقضاء
هو عدم وجوب الصوم والعود الى الكمال اولى لان الاول من الكمال الى النقصان وهذا عود من النقصان
الى الكمال من الضعف الى القوة ولما سقط انقضاء وعاد الى الكمال لم يتادى في رمضان الثاني ولا يخفى ان
بعيد لا يحتمله اللفظ قوله والاداء قد سبق ان المامور به اما اداء او قضاء ثم كل منهما اما محض او لم

يكن فيه

يكن فيه شبهة اخرى او ضعيف ان كان فتصير الاقسام اربعة والى هذا اشار فخر الاسلام بقوله موجب الامر يتنوع نوعين وكل نوع منهما يتنوع نوعين ثم كل من الاداء المحض والقضاء المحض ينقسم
قسمين لان الاداء المحض ان كان مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة فاداء كامل والا فقاصر والقضاء
المحض ان يعقل فيه الحاجة فقضاء بمثل معقول واما ان لا تعقل فقضاء بمثل غير معقول
فهذا الاعتبار تصير الاقسام ستة واليه اشار فخر الاسلام بان صفة حكم الامر اداء وقضاء
وكل منهما تنقسم انواع فالاقسام بحسب الاحوال اربعة وبحسب التفصيل ستة ثم كل من
الستة اما ان يكون في حقوق الله او في حقوق العباد يصير اثنى عشر قسما وظاهر عبارة
المصنف رحمه الله ان تقسيم مطلق بالقضاء قسما منها وقد جعله قسيما لها الا ان المراد ما ذكرنا
وفي عبارته اختصار اي الاداء اما محض وهو كامل او قاصر واما شبيه بالقضاء قوله
كالجماعة يعني فيما شرعت فيه الجماعة كالمكتوبات والعيدين والوتر في رمضان والتراويح والاذان
الجماعة صفة وقصور بمنزلة الاصبع الزايدة ثم الصلوة التي شرعت فيها الجماعة اما ان تؤدى كلها
بالجماعة وهو الاداء الكامل او كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او يؤدى بالانفراد بعضها فقط فان كان بعضها
الاول فهو ايضا قاصر وان كان بعضها الاخر فهو اداء شبيه بالقضاء وفي لفظ المصنف اشارة الى
ذلك حيث قال والمسبوق منفردا فيما سبق به فيكون اداؤه قاصرا ففي التمثيل للقاصر بمثالين
تنبيه على انه قد يكون عبادة تامة كالصلوة وقد يكون بعضها منزلة المسبوق ويلزم ذلك
في الحامل ضرورة ان البعض الموجود بالجماعة اذا لم يكن قاصرا كان كاملا وذهب بعضهم الى ان القاصر الشبيه
بالقضاء هو اداء الصلوة نفسها في الصورتين والتمثيل بالمثالين تنبيه على ان تفاوت القصور زيادة
ونقصانا قوله كفعل اللاحق هو الذي ادرك اول الصلوة بالجماعة وفاته الباقي بان نام خلف الامام
ثم انتبه بعد فراغه او سبقه الحدث خلف الامام فتوضأ وجاء بعد فراغه واتم صلوته فعله اداء
باعتبار كونه في الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام فهو يقضي ما انعقد
احرام الامام من المتابعة له والمشاركة معه بمثل ما انعقد الاحرام لا بعينه لعدم كونه
خلف الامام حقيقة الا انه لما كان الفرعية في حقه الاداء مع الامام لكونه مقتديا وفاته ذلك
بقدر جعل الشرع اداءه في هذه الحالة كالاداء مع الامام فصار كانه خلف الامام ولما كان اداء
باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف جعل اداء شبيها بالقضاء لا قضاء شبيها بالاداء قوله في الوقت
اذ لو اقتدى به خارج الوقت لم يتغير بحال قوله وقد فرغ حال من ثم اقام والمعنى ان دخول المصر
او نية الاقامة يكون مع حصول فراغ الامام قوله والقضاء لا يتغير لانه مبني على الاصل وهو لم يتغير
لانقضائه والخلف لا يغاير الاصل قوله واما القضاء يعني انه اما محض بمثل معقول او غير معقول
واما غير محض قوله وثواب النفقة الحج مشيرا الى قول العامة ان الحج يقع عن المباشر والامر بثواب
الانفاق لانه نسايته لا تجري في العبادات البدنية الا ان في الحج شايبة مالية من جهة الاحتياج
الى الزاد والراحلة فمن جهة المباشرة يقع على المامور ومن جهة الانفاق يقع عن الامر وظاهر

الذهب ولم يقع من الامر عملا بظاهر الاحاديث وعلى التقديرين فالواجب على الآمر بالقربة
الافعال والصادر منه الانفاق والمماثلة بينهما غير معقولة وفي قوله وثواب النفقة للحج تسامح
لان التمثيل اما للاقتناء او للمثل والثواب ليس شيئا منهما **قوله** ولا يقضي نقدا بدلا اذا كان الغايت
في الصلوة والصفة الجودة الغالبة في الدراهم المؤداة في الزكوة لانه اما ان يقضي الوصف وحده
وهو باطل لانه لا يعقل له مثل ولا يوجد نص او صح الاصل بان يقضي صلوة صحة لانه اذا كان او يقضي
نفس الركن بصفة الاعتدال ويقضي درهما جيدا او هو ايضا باطل لما فيه من ابطال الاصل بواسطة
بطلان الوصف وهو نقض الاصول وقلب المعقول **قوله** فقلنا بالوجوب احتياطا لا قياسا
ولا دلالة لان المعنى الموثر في ايجاب الفدية كالفجر مثلا مشكوك لا معلوم الا انه على تقدير التعليل
بالفجر يكون الفدية في الصلوة ايضا واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل يكون حسنة
مندوبة بجهة سيئة فيكون القول بالوجوب احوط ويرجى قبولها ولهذا قال محمد رحمه الله تعالى في
الزيادات في فدية الصلوة يجزيه ان شاء الله تعالى **قوله** وفي الاضحية يعلق على ما يدل عليه الكلام
اي قلنا بوجوب الفدية في الصلوة كما ذكرنا بوجوب التصدق بالعين او القيمة في الاضحية لانها عبادة
مالية ثبتت قربة بالكتاب والسنة والاصل في العبادات المالية التصدق بالعين مخالفة لهوى النفس بترك
المحبوب الا ان التصدق بالعين هاهنا في الاضحية الى اراقة الدم تطييبا للطعام بازالة ما اشتمل عليه
مال الصدقة من اوساخ الذنوب والآثام فبالاراقة ينتقل الخبيث الى الوساد ويصير ضيافة لله تعالى
بالطيب ما عنده على ما هو عادة الكرام ويستوي فيه الغني والفقير الا انه يحتمل ان يكون نفس التضحية
والاراقة اصلا من غير اعتبار معنى التصدق وفي الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز
التصدق بالعين او القيمة في ايام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت قلنا بالاصل
اوجبنا التصدق بعين الشاة التي عينت للتضحية او بالقيمة ان استهلكت العين او لم يعين
شيئا احتياطا في باب العبادة واخذ بالمتيقن لا عملا بالقياس فيما لا يعقل معناه **قوله** لم يبطل
بالشك اي باحتمال ان تكون الاراقة اصلا وقد قدر على المثل بمجرد ايام النحر فان قلت فكيف ينتقل
الى الصوم فيمن وجب عليه الفدية عن الصوم فقدر على الصوم قلت لان كون الاصلية في الصوم
ليس بمشكوك بل متيقن فعند زوال العذر يتعين بقاء وجوب الصوم لقوله تعالى فعدة من ايام اخر
قوله الركوع شبه بالقيام من جهة بقاء الانتصاب والاستواء في النصف الاسفل من البدن وانما
يتحقق القعود بانتفائه لان استواء على البدن موجود في الحالين الا انه ليس بقيام حقيقة
لقيام الانحناء **قوله** ينقسم الى هذا الوجه الصواب على هذا الوجه كما هو لفظ فخر الاسلام **قوله** والبيع
اي كتسليم عين الحق في البيع وفي عقد الصرف والسلم فيكون هذا العطف من قبيل علفتها تبنا وماء
باردا لان الرد يقتضي سابقة الاخذ فيصح في الغصب دون البيع وفي التمثيل بالاصلية اما بعد
انتشار الاداء الكامل قد يكون تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة كرد المغصوب وتسليم
المبيع على الوصف الذي وقع عليه العقد في البيع وقد يكون تسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشارع

كتسليم

كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع
جعل المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام وليلا
يلزم امتناع الجبر على التسليم بناء على ان الاستدلال موقوف على التراخي وكذا الحكم في سائر الديون المؤدى
مغايرا له الا ان الشرع جعله عين الواجب لما ذكرنا فان قيل القضاء مبني على تصور الاداء اذ لا معنى له
الا تسليم ما يكون تسليما عينه اذا فاذا امتنع تسليم العين امتنع تسليم المثل قلنا العين اعم
من ان يكون بحسب الحقيقة او باعتبار الشرع والممتنع في الدين تسليم بحسب الحقيقة وامتناع الخاص
لا يوجب امتناع العام فالمؤدى في الدين عين الحق في الجملة وان كان مثلا للعين بحسب الحقيقة
لا نفس ضرورة تحققه لا التعيين في ابطاله وهذا بخلاف القرض فان المؤدى مثله لم يجعله الشارع عين الثابت
في الذمة لعدم الضرورة لان المقبوض ممكن فبالنظر الى المقبوض يكون المؤدى مثلا واما ما يقال من ان معنى
قضاء الدين بالمثل ان المديون لما سلم المال الى رب الدين صار ذلك دينا في ذمته كما كان ماله دينا في ذمة
المديون فيتقاصان مثلا بمثل ففيه تكلف لان المثل على هذا التقدير هو ما ثبت في ذمة رب الدين والتسليم
لم يقع عليه بل على نفس المال الموجود وايضا على هذا لا يكون بين قضاء الدين والقرض فرق وقد صرح في الكافي
وغيره بان تادية القرض قضاء بمثل معقول وتادية الدين اداء كامل **قوله** والقاهر يعني اذا غصب
عبدا فارغا فرده مشغولا بجناية مستحقة بها رقبته او طرفه او بدين يجب بجنايته فرجع بالارش استرداد
في يده حال انسان تعلق الضمان برقبته او بمرض حدث في يد الغاصب او غصب جارية فردها حاملا او باع
عبدا او جارية مسالما عن ذلك فسلمه باحدى هذه الصفات فهو اداء الوصف على عين ما غصب او باع
لكنه قاهر لكونه لا يصل الوصف الذي وجب عليه اداؤه ويتفرع على قصور الاداء ان لو سلم المبيع مشغولا
بالجناية فقتل بتلك الجناية انتقض القبض عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى حتى كان المشتري لم يقبضه فيرجع
على البائع بكل الثمن لان يد المشتري زالت عن المبيع بسبب كان ازالتها به مستحقة في يد البائع بمنزلة
ما لو استحقه مالك او مرتهن او صاحب دين وهذا استحقاق فوق العيب وعند هما الشغل بالجناية
عيب بمنزلة المرض بل اشد والعيب لا يمنع تمام التسليم فالمشتري لا يرجع بكل الثمن وكذا الخلاف فيما
اذا رد الجارية المغصوبة حاملا **قوله** وكاداء الزيوف جمع زيف وهو ما يرده بيت المال ويرجع فيما بين
التجار فلو جب على المديون دراهم جياد فادى زيوفا فهو من حيث تسليم الواجب اداء ومن حيث فوات
وصف الجودة قاهر فرب الدين ان لم يعلم عند القبض كون المقبوض زيوفا فان كان قائما في يده فله ان يفسخ
الاداء ويطالب المديون بالجياد احياء لحقه في الوصف وان هلك المقبوض في يد رب الدين بطل حقه في الجودة
بالكلية حتى لا يرجع على المديون بشيء لما مر من انه لا يجوز ابطال الاصل بالوصف وهذا اداء باصله اذ الفائت الوصف
متعذر الامتناع قيامه بنفسه قال ابو يوسف رحمه الله ان يرد مثل المقبوض ويطالب بالجياد لان المقبوض دون حقه
وصفا فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدرا فامتنع الرجوع الى القيمة لتاديه الى الربوا فيرد مثل المقبوض
كما يرد عليه اذا كان قائما فعلم ان قوله اذا لم يعلم بصاحب الحق ينبغي ان يجعل قيدا للتمكن من رد
المقبوض لا لكون الاداء قاهرا على ما يفهم من ظاهر العبارة **قوله** والاداء الذي يقبله القضاء كما اذا زوج

الرجل امرأة على عبد لرجل بعد ان يعتق الاب لتملك المهر بنفس العقد فان استحق العبد بقضاء القاضي
بطل ملكها وعتقه ووجب على الزوج قيمة العبد للمرأة لانه سمى مالا وعجز عن تسليمه فان لم يقض القاضي
بالقيمة الى ان ملك الزوج ذلك العبد ثانيا بشراء او هبة او ميراث او نحو ذلك لزم على الزوج تسليم
الى المرأة فهذا التسليم اداء من حيث ان العبد عين حق المرأة لانه الذي استحقه بالتسمية لكنه سبب القضاء
من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين بدليل السنة والمعقول فالعبد المتملك ثانيا كانه مثله استحق
بالتسمية من حيث انه ملك لا عينه ويتفرع على كونه اداء ان الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبت المرأة لكونه عين حقها
مع قيام موجب التسليم وهو النكاح بخلاف ما اذا باع عبدا فاستحق بعضا ثم ملكه البائع ثانيا لا يجبر على
تسليمه الى المشتري اذا طلبه لانفساخ البيع لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة المستحق فحين
لم يجبر بطل وانفسخ ويتفرع على نفس القضاء ان العبد لا يعتق قبل تسليمه الى الزوجة فان الزوج يملك التصرف
في العبد بالاعتاق والكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه الى الزوجة لانها تصرفات صادفت ملك نفسه ويتفرع على كون
العبد مثل المسمى لا عينه حكما انه لو قضى القاضي في الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك العبد
ثانيا لا يعود حق المرأة في العين فلا يجبر الزوج على تسليمه ولا الزوجة على القبول لان حقها قد انتقل من العين
الى القيمة بالقضاء ولو كان له حكم المسمى بعينه لصار حقها فيه اذا كان القضاء بالقيمة بقول الزوج مع اليمين
كالمغصوب اذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضي بالقيمة للمغصوب منه يعود حقه بقول الغاصب مع يمينه **قوله**
دخل على بريرة هي مولاة عائشة رضي الله عنها من بني تميم ولا تحرم الصدقة على مولاتها بل على مولى بني هاشم على انها
كانت صدقة التطوع وهي لا تحرم الا على النبي صلى الله عليه وسلم **قوله** ولان حكم دليل معقول على ان تبدل الملك يوجب
تبدل العين وحاصله ان المراد من العين هو المجموع المركب من الشيء ومن وصف مملوكيته لان الشيء الذي يحكم الشرع
بحرمة التصرف فيه على بعض المكلفين ويحله للبعض الآخر انما هو الشيء مع وصف المملوكية والكل يتبدل بتبدل بعض
الاجزاء وعلى ظاهر عبارة المصنف هنا قضية الاتحاد والتقابل ان يقول لم لا يجوز ان تكون العين المتصفة بالحل
والحرمة هو ذلك الشيء بقيد المملوكية وتبدل الاوصاف لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع
والمقيد فالاولى التمسك بالسنة **قوله** ومن اداء القاصر **فصل** هذا المثال من الامثلة السابقة وهو
عن ذكر الاداء الذي يشبه القضاء اقتداء بشيخ الاسلام وان كان المناسب تقديمه يعني لو غصب طعاما فقدمه
الى مالكه واباحه اكله فاكله جاهلا بانه طعامه الذي غصب منه فهو اداء قاصر يبرأ به الغاصب عن الضمان ونقل
عن الشافعي رحمه الله خلافه ولم يوجد في كتب اصحابه واستدل بقوله اطعم المغصوب الى ان لو اطعمه ما هو
متخذ من المغصوب بان كان دقيقا فخبزه او لحما فطبخه لا يبرأ قيد بالاطعام لانه لو وهب المغصوب من المالك
وسلمه اليه او باعه منه وهو لا يعلم او اكله من غير ان يطعمه الغاصب يبرأ عن الضمان بالاتفاق تمسك الشافعي رحمه الله
بان الغاصب مأمور بالاداء ولم يوجد لان ما وجد منه تقرير فلا يكون اداء مأمور به وانما قلنا انه
تقرير لما جرت به العادة من ان الانسان ياكل في موضع الاباحة فوق ما ياكل من مال نفسه لعدم المانع الحسي
او الشرعي وحاصل هذا التقرير انه وان وجد صورة الاداء بتسليم عين حقه اليه الا انه بطل معنى الاداء وهو
ايصال حق المالك اليه نفيا لضرر المغصوب منه فلا يكون اداء حقيقة وقد يقال انه يكون اداء لوجهين الاول انه تقرير

والتقرير

والتقرير لا يكون اداء وان سلم فالتقرير منه غير مؤد عنه والاداء ما امر به وتناقض الاوامر يدل على تناقض الملزومات
والثاني لا نسلم ان الاباحة المطلقة مأمور به والثالث انه اداء قاصر فلا يعتبر نفيا للضرر **قوله** ولنا انه اداء حقيقة لانه
اوصل المغصوب الى يد المالك اصلا ووصفا بحيث صار متمكنا من التصرف فيه فان قيل ازال يدا مطلقة
بجميع التصرفات وما اعاد الا يدا لا باحة والقاصر لا ينوب عن الكل قلنا على تقدير ثبوت القصور فيه تقوم
بالاتلاف كما في اداء الزيوف عن الجياد فان قيل جرمان المالك به يبطل الاداء لما فيه من الضرر قلنا الجرمان حصل
بتقصيره فلا يعذر به المالك فان بطلان ما وجب على الغاصب من الرد الى المالك كما لو غصب عبدا فاعتقه المالك
استحق هذا العبد فاعتقه وهو جاهل بانه عبده يعتق العبد ويبرأ الغاصب وما ذكر من العادة الجارية بكثرة الاكل
في موضع الاباحة عادة مخالفة للديانة الكاملة الداعية الى ما يجب لا فيه لسلم ما يجب لنفسه فيكون لغوا لا يبطل
الاداء **قوله** والقضاء بمثل معقول قيل يجري مثل هذا التقسيم في حقوق الله تعالى ايضا كقضاء الصلاة بالجماعة
فانه كامل وبالانفراد فانه قاصر ورد بان الثابت في الذمة هو اصل الصلوة لا وصف الجماعة فالقضاء بالجماعة
او منفردا اثبات بالمثل الكامل لا ان الاول اكمل **قوله** ففي قطع اليد ثم القتل اما ان يعمدا عن شخص واحد
شخصين وعلى التقديرين اما ان يكونا خطأين او عمدين او احدهما عمدا والآخر خطأ وعلى التقادير
اما ان يكون القتل قبل البرء او بعده وتفاصيل الاحكام في كتب الفقه ومحل الخلاف المذكور في الكتاب ما اذا
كان القاطع والقاتل شخصا واحدا متعمدا ويكون القتل قبل البرء **قوله** وعندهما ليس للولي ان يقطع
بل له ان يقتل لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يصر الى القتل بحكم النص فاذا افضى الى القتل بان قتله
متعمدا سقط حكم القطع في نفسه وصار قتلا ودخل ودخل موجبه الشرعي وهو القصاص في موجب القتل
فان القتل قد تم الا ان الثابت بالقطع حسا وحقيقة بدليل ان حكمه حكم السراية فيكون القطع ثم القتل جناية
واحدة بمنزلة ما اذا قتله بضربات فليس للولي فيه الا القتل والحاصل انه جعل الافضاء الى القتل بعينه للمرأة
البرء فظهر ان المراد بالموجب في الموضعين الاثر الثابت بالشيء الا ان الاول ثابت شرعا والثاني حسا وما ذكره
المصنف تعيين لما صدق عليه الموجب في الموضعين لا بيان اختلاف بالمفهوم **قوله** والقتل قد يحول اثر القطع
من حيث ان المحل يفوت به ولا يتصور الاتمام والسراية بعد فوت المحل **قوله** وعند ابي يوسف رحمه الله يجب
قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثلية التحق بالمثل له والحق انما يجب بالسبب الذي وجب به الاصل وهو
الغصب فتعين قيمته يوم الغصب وعند محمد رحمه الله يجب قيمته يوم الانقطاع لان المصير الى القيمة للعجز عن
اداء المثل وذلك بالانقطاع فتعين قيمته آخر يوم كان موجودا في ايدي الناس فانقطع **قوله** فلا تضمن المنافع
بالمال المتقوم قيد بالمتقوم تنصيصا على ما وقع فيه الخلاف وهي انها عند الشافعي رحمه الله تضمن بالمال المتقوم
وتعليلا لاقامة الدليل فانه يقوم على سلب التقوم عن المنافع سواء كانت مالا او لم تكن اقتصارا على المقصود
وانتفاء المماثل بانتفاء التقوم والتحقيق ان المنفعة ملك لا مال لان الملك ما من شأنه ان يتصرف فيه
بوصف الاختصاص والمال ما من شأنه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند ابي حنيفة
رحمه الله والملكية عند الشافعي رحمه الله فعنده منافع المغصوب تضمن بالغصب بان تمسك العين المغصوبة
مدة لا يتعلها وبالاتلاف بان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعند ابي حنيفة رحمه الله

لا يضمن لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة
فيتوقف على البقاء لا محالة وغير المحرز ليس بمتقوم كالعبد والمنتهبين فالمنفعة ليست بمتقومة فلا يكون مثلا
للمال المتقوم ولا يقضى الا بنص ولا نص وعلى عدم بقاء الاعراض منع ظاهر ولا يخفى ان انعدام الاعراض في كل آن
وتجدد امثالها بتجدد انعدام الاعيان وحدوث امثالها في كل آن وقد سبق انه سفسطة اللهم الا ان يخص الحكم
بالاعراض المضرية منها المنافع مثلا وايضا للخصم ان يقول بل التقوم باعتبار الملكية واطلاق التصرف وهو راجع الى
المنافع اذ بها اقامة المصالح ولعمة الفوايح لا بنفس الاموال قوله تقوما في العقد ثبت بالرضى منع لقوله ما ليس
بمتقوم في نفسه لا يصير لورود العقد متقوما فان قلت فيه تسليم لعدم صيرورته متقوما بالعقد بل بالرضى قلت
لما اشتمل العقد على الرضى كان التقوم بالرضى تقوما بالعقد لان تاثير الشيء بالشيء يجوز ان يكون باحد اجزائه
ولوازمه قوله ولا يقاس اي لا يصح اثبات المقدمة القايلة بتقوم المنافع في الغصب بالقياس على مقابلتها في العقد اما الاول فلان الحكم
ولا اثبات اصل المدعى وهو مقابلة المنافع في الغصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها في العقد اما الاول فلان الحكم
في الاصل ثبت بالنص على خلاف القياس لانتفاء الاحتراز فلا يصلح مقيسا عليه واما الثاني فلوجود الفارق
وهو الرضى فان لم اثر في ايجاب المال مقابلة ما ليس بمال كما في الصلح عن دم العمد لا يقال كل من المانعين موجود
في كل من القياسين فما وجه تخصيص ابطال الاول بكون الاصل على خلاف القياس وابطال الثاني بوجود الفارق
لانا نقول الثابت على خلاف القياس هو تقوم ما ليس بمحرز لا مقابلة غير المال بالمال لتحقق الانتفاء المقصود
وقضاء الحوايج بل منها والرضى انما يؤثر في صورة استبدال ما ليس بمال بالمال لا في جعل ما ليس بمتقوم متقوما
فتخصيص كل من القياسين بمانع قوله وهو استيفاء القصاص معنى لا يعقل لهدر والمال ليس مثلا له صورة وهو ظاهر
ولا معنى لان في استيفاء القصاص معنى الاحياء لما فيه من دفع شر القاتل ودفع هلاك اولياء المقتول على يده بناء على
قيام العداوة وفي حياة اولياء المقتول وابنائه حيوة للمقتول وبقاء لذكره وهذا المعنى لا يوجد في المال وانما
ثبت في المظالم على خلاف القياس ضرورة صيانة الدم المعصوم عن الهدر بالكلية قوله والقضاء التسليم بالاداء
كتسليم القيمة فيما اذا تزوج رجل امراة على عبد غير معين فان الحيوان يثبت في الذمة كالابل في الدية
والغرة في الجنين وهذا جار في الوصف لان الجنس كما في تسمية ثواب او دابة فيحمل فيما يتعين على المساحة
كالنكاح وان لم يتحمل في البيع فتسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثلا للواجب
لا عينه لكنه شبيه الاداء لما في القيمة من جهة الاصالة بناء على ان العبد لجهالة وصفه لا يكون اداء للتعيين
ولا يتعين الا بالتقوم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه ويعتبر مقدما على العبد حتى كان العبد خلف عنه
فان قيل ينبغي ان يتعين القيمة ولا يخير الزوج بين اداء العبد والقيمة فجوابه ان العبد صار الجنس بالاول
الوصف فبالنظر الى الاول يجب هو كما لو امر عبدا بعينه وبالنظر الى الثاني تجب القيمة كما لو امر عبد
غيره فصار الواجب بالعقد كانه احد الشيئين فيخير الزوج اذ التسليم عليه لا على المراة فايتهما ادى يجبر المراة
على القبول فظهر بما ذكرنا ان قوله وايضا الواجب هو الاصل الوسط ورد اشتيق على القيمة فصارت
اصلا من وجه ولا تصلح وجها لاشتراط اصالة القيمة بل هو توضيح وتتميم لما سبق على ما قررنا او
بمجرد العجز عن الاصل وهو العبد لا يتحقق اصالة البدل وهو القيمة بجريانه في جميع صور القضاء

فانه

فانه لا يكون الا عقد نفذ الاداء قوله فصل من قضايا الشرع انه لا بد للمامور به من الحسن لان الشارع
حكيم لا يأمر بالقبيح وما من حيث القبح فلا امتناع لان القول القايل اسرق على سبيل الالزام امر لغة وقد
اختلفوا في ان حسن المامور به من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر او من مدلولاته بمعنى انه
ثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له والمصنف قبل تفصيل المذاهب والدلايل اجمل القول بان لا بد للمامور به
من الحسن ثبت بنفس الامر او بالفعل قطعا قال في الميزان وعندنا لما كان العقل حاظرا في معرفة حسن
بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات كان الامر دليلا معرفا لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم
يعرف به قوله هذه المسئلة يعني مسئلة الحسن والقبح من امهات مسائل اصول الفقه لان معظم ابواب
باب الامر والنهي وهو يقتضي حسن المامور به وقبح المنهي عنه فلا بد من البحث عن ذلك ثم يتفرع عليه
مباحث من ان الحسن حسن لنفسه او لغيره قوله ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول يجوز ان
يريد بذلك علم الاصول فانه جامع بين الوصفين وان يريد بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فان هذه المسئلة
كلامية من جهة البحث عن احوال الباري تعالى هل يتصف بالحسن وهل يدخل القبايح تحت ارادته وهل
يكون بخلقه وتقديره واصولية من جهة انها تبحث عن الحكم الثابت بالامر يكون حسنا وما تعلق به النهي يكون
قبيحا ثم ان معرفتهما امر مهم في علم الفقه ليلا يثبت بالامر ما ليس بحسن وبالنهي ما ليس بقبيح قوله
وهو ذلك زيادة تحريض على شدة الاهتمام بهذه المسئلة بمعنى انها اصل لفروع كثيرة وفرع لاصل عميق صعب
الاطلاع عليه متعسر الوصول اليه ويوادي مسئلة الجبر والقدر والدهريات التي تغلب فيها الطرق الوصول اليها
وسال بها المقدمات المتيقنة بالقوى الفكرية للوصول اليها ويجاوزها ما وصل اليه كل احد بقوة فكره ولم
تستطع مجاوزته هذه المسئلة فمن زل قدمه في الوادي او ضل فهمه في البادي فقد يرجى عوده الى
طريق الحق ومن غرق في بحره ولم ينتبه للخطا في مقدماته فقد ذلك قوله وحقيقة الحق افراط في تفويض
الامور الى الله تعالى بحيث يصير العبد خالقا للافعال ومستقلا بمنزلة جماد لا [illegible] ارادة لولا اختيار والقدر تفريط في ذلك بحيث يصير العبد خالقا لافعاله مستقلا
في ايجاد الشرور والقبايح وكلاهما باطل والحق ان الثابت في نفس الامر هو الحق اي الوسط بين الافراط
والتفريط على ما اشار اليه بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وحقيقته
الحق احتراز عن مجازه اي عما يشبه الحق وليس بحق قوله وقفت اي جعلت واتفقا عليه وفقت
اي جعلت الاسباب متوافقة لايراده فالاول من التوفيق والثاني من التوفيق قوله اعلم ان العلماء تحريض
للبحث وتلخيص لمحل النزاع على ما هو الواجب في المناظرة وكل من الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان
فبالمعنى الاول الحلو حسن والمر قبيح وبالثاني العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث الصفة حسنة والمعصية
قبيحة وهذا كون الشيء متعلق المدح او الذم والثواب او العقاب شرعا نص الشارع عليه او على دليله وهو
لا ينافي جواز العفو ولذا قالوا كونه متعلق العقاب ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه ومحل الخلاف هو الثالث
فعند المعتزلة الافعال حسنة او قبيحة لذواتها او لصفة من صفاتها فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع
وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الضار ومنها ما لا يدرك الا بالشرع

حسن صوم آخر يوم من رمضان وقبيح صوم اول يوم من شعبان فانه مالا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد
بمنع من حسن وقبيح ذاتيين وعند الاشعري لا ثبوت الحسن والقبح الا بالشرع وهذا مبني على امرين يعني
ان المحقق اثبات ذلك امران احدهما ان حسن الفعل وقبحه ليسا لذات والشيء من صفاته حتى يحكم العقل بانه
حسن او قبيح بناء على تحقق ما به الحسن او القبح وثانيهما ان فعل العبد اضطراري لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم
باستحقاق الثواب او العقاب على ما لا اختيار للفاعل عليه ليس المراد ان مذهب الاشعري مبني على هذين الامرين بمعنى
انه لا بد من تحققهما ليثبت مذهبه بل كل من الامرين مستقل بافادة مطلوبه بل ولا دلالة اخرى على مذهبه مستغنية
عن الامرين قوله لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله تعالى عنده اي عند الاشعري والمذكور في الكتب الكلامية انه
لا قبح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء
لا علة لفعله ولا غاية لفعله وذلك لانهم قد يفسرون الحسن بما ليس كمنهي عنه فجميع افعال الله تعالى حسنة بهذا المعنى
وبمعنى كونه صفة كمال واما بمعنى كون الفعل متعلق المدح والثواب فالله تعالى منزه عنه وما ذكره من تفسير الحسن
بالمامور به والقبح بالمنهي عنه فانما هو في افعال العباد خاصة وكون المباح داخلا في تفسير الحسن عندهم محل نظر لانتفائه
اذ ليس بمامور به على ما مر ولانه ليس متعلق المدح والثواب بلا نزاع وهو معنى الحسن والاوضح ان يقال القبيح
ما نهي عنه والحسن ما ليس كذلك ليشمل المباح وفعل الباري تعالى قوله وعند المعتزلة كل من الحسن
والقبح تفسيران احدهما الحسن ما يحكم على فعله شرعا او عقلا والقبيح ما يذم عليه وما ليسا بهما الحسن ما يكون
القادر العالم بحاله ان يفعله والقبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله واحترزوا بالقادر عن الذي
ان شاء فعل وان شاء ترك عن المضطر وبالعالم عن المجنون لان حالهما ان يفعلاه قد لا يكون حسنا
بل قبيحا فلم يفد لا ينقض التعريفان جميعا ومنعا والحسن بالتفسير الثاني اعم لتناوله المباح ايضا بخلاف
الاول فانه يقتصر على الواجب والمندوب اذ لا مدح على المباح ولا ذم لا تنقض فلا فهو واسطة بين الحسن
والقبح بالتفسير الاول وعلى الثاني لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح والقبيح يشمل الحرام
والمكروه كما يشملهما بالتفسير الاول فالقبيح بكلا التفسيرين لا يشمل اما الحرام والمكروه فيكون التفسيران
متساويين وههنا بحثان الاول ان الفعل الغير المقدور والذي لا يعلم حاله مما لا يصدق عليه ان المقدور
العالم بحاله ان يفعله بناء على عدم القدرة عليه او العلم بحاله الثاني ان المكروه عندهم مما يمدح على تركه والذم
على فعله فلا يدخل في القبيح بل يكون واسطة بمنزلة المباح وانما يفترقان من جهة ان يمدح تاركه بخلاف المباح
ويمكن الجواب بان المراد هو المكروه كراهة التحريم فانه قبيح بالتفسير الثاني واما المكروه كراهة التنزيه فيجوز
ان يكون واسطة وان لم يتعرض له المصنف والقائل ان يقول ان اريد بحاله ان يفعله او لا ما يجوز له ان يفعله
وما لا يجوز فالمكروه كراهة التنزيه داخل في الحسن وهو بعيد وان اريد من شان القادر العالم بحاله ان يفعله
وينبغي له ذلك وما ليس من شانه ذلك ولا ينبغي له حتى يدخل المكروه وكراهة التنزيه في القبيح بناء على ان من
شان العاقل ان لا يفعل ما يستحق بتركه المدح لم يكن كلا تفسيري القبيح متساويين بل الثاني اعم
لشمول المكروه كراهة التنزيه قوله لما ذكرت ان هذا الحكم ظاهر هذا الكلام مشعر بان الحكم بان الحسن والقبح
انما يثبتان بامر الشارع ونهيه مبني على الاصلين المذكورين وذكر الاصلين لاثبات الاصلين وليس كذلك فان لهم

على هذا

على هذا الخط ادلة كثيرة عقلية ونقلية لا يتوقف على ان فعل العبد ليس باختياره ولا يتوقف
نفي كون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته نعم هذا المعنى لازم في هذا الحكم
اذ لو كان الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته لما كان بالشرع وهو ظاهر ثم ما ذكره
المصنف في هذا المقام دليلان لهم على هذا الخط قد اخرنا ضعفهما وعدم تمامهما اما الاول فتقريره ان الحسن
مفهوم زائد على مفهوم الفعل المتصف به اذ قد يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم هو
وجودي لان نقيضه لا حسني وهو عدمي والا لما صدق على المعدوم انه ليس بحسن ضرورة
ان الوجودي يقتضي محلا موجودا فهو معنى زائد على المحل وجودي فيكون عرضا ثم هو صفة
للفعل الذي هو عرض فيكون قائما به لامتناع ان يوصف شيء بمعنى قائم بشيء اخر فيلزم قيام العرض
بالعرض وهو باطل لانه يلزم اثبات الحكم لمحل الفعل لا له لان الحاصل قيامهما معا بالجوهر اذ هما معا
حيث الجوهر متبعا له وحقيقة قيام الشيء بالشيء هو كونه تابعا له في التحيز وايضا معنى قيامه
انه حيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذي هو محل العرض فهما معا حيث ذلك الجوهر وقيامهما به
فلا معنى لقيام احدهما بالاخر غاية ان قيام بالجوهر منزه وعلى بقيام الاخر به وضعف من وجوه
الاول انه ان اريد بالقيام اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير احدهما متمورا ويبقى محلا
والاخر تابعا ويبقى حالا فما ذكرتم لا يدل على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو
واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطء وان اريد كونه تابعا له في التحيز فالقيام بهذا المعنى لم يلزم
لجواز ان يكون الحسن صفة للفعل ثابتا ولا يكون تابعا له في التحيز بل تابعا للجوهر الذي يقوم به
الفعل الثاني ان الصدق على المعدوم لا يقتضي العدمية مطلقا لجواز ان يكون مفهوم كلي يصدق
على موجود فيكون حصته منه موجودة وعلى معدوم فيكون حصته منه معدومة كالامكان لامتناع الصادق
على الواجب والمعدوم الممكن وبالجملة عدمية صورة النفي موقوفة على كونها داخل عليه حرف النفي وجوديا
بدليل انه اذا لا معدوم وجودي فلو اثبت وجوديته ما دخل عليه حرف النفي بعدمية صورة النفي لزم
الدور الثالث انه منقوض باتصاف الفعل بالامكان الوجودي بين ما ذكر من الدليل فيلزم ان
لا يكون الامكان ذاتيا له الرابع انه مشترك الالزام لان الحسن الشرعي ايضا عرض بالدليل المذكور
فيلزم من اتصاف الفعل به قيام العرض بالعرض فان قيل هو امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان ومثله
لا يعد من قيام العرض بالعرض ولهذا احتاجوا الى اثبات كون الحسن العقلي وجوديا قلنا الدليل
المذكور على اثبات وجودية الحسن العقلي جار ههنا بعينه قوله واما الثاني فتقريره على ما ذكره المحققون
ان فعل العبد غير اختياري لانه ان كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترك فواضح انه اضطراري فانه كان
جائزا وجوده وعدمه فان افتقر الى مرجح فمع المرجح يجب والتفصيل فيه بان يقال ان كان لازما فاضطراري
ولا احتياج الى مرجح اخر ولزم القسر وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر اخرى
مع تساوي الحالين من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح
عقلا بالاتفاق ولا يخفى ان لا حاجة للتخصيص بفعل القبيح على ما وقع في تقرير عدم التمكن من الترك

الى ما ذكرتم من الاستدلال على صدور الفعل اضطراريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يمكن فيه من الفعل والترك
وان قولك ان يتوقف على مرجح كان اتفاقيا ومرجحا من غير مرجح ان اراد به عدم التوقف على مرجح من عند
الفاعل كما هو المذكور في عبارة البعض فلا نسلم لزوم الرجحان من غير مرجح فان نفي الخاص لا يوجب نفي العام
وان اراد عدم التوقف على مرجح اصلا لم يصح كونه اتفاقيا اذ لا بد للاتفاقي من موجود العلة اعني جميع
ما يتوقف عليه لان الممكن لا يقع بدون علة ولما كان هنا ظنية ان يقال لا نسلم انه اذا وجب عند وجود
المرجح لم يكن اختياريا وانما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك المرجح باختياره او نفس اختياره اشار الى الجواب
بانا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار حتى ننتهي الى مرجح لا يكون باختياره قطعا للتسلسل المحال
لان الاختيار صفة متحققة لا امر اعتباري حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار او يكون اختيار
الاختيار بعين الاختيار واعترض على هذا الدليل الاول انا نجد تفرقة ضرورية بين الافعال الاختيارية
والاضطرارية كالصعود والسقوط وحركتي الاختيار والرعشة فيكون ما ذكرتم استدلالا على مخالفة
الضرورة فلا يسمع ويكون باطلا الثاني انه يجري في فعل الباري تعالى فيجب ان لا يكون مختارا وهو باطل
الثالث انه يلزم ان لا يوصف بحسن ولا قبح شرعا لان التكليف بغير المختار وان كان جائزا لكنه
غير واقع الرابع انا نختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب به الفعل او لا يجب
يكون اختياريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يترجح بالاختيار والحاصل ان معنى الاختيار استواء الطرفين
بالنظر الى القدرة ووجود احدهما بسبب الارادة لا ينافي ذلك فالمرجح هو الارادة التي يجب الفعل
عند تحققها ويمتنع عند عدمها وقد يجاب عن الاول بان المعلوم ضرورة هو وجود القدرة لا غيرها
وعن الثاني بانا مرجح فاعليته قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد اذ علة الاحتياج الى المرجح عندنا الحدوث
دون الامكان وعن الثالث بان وجود الاختيار وصفة دونه الفعل كافيان في الشرعية وعندكم لولا استقلال
العبد بالفعل وتمامي قدرته فيه لصح التكليف وعن الرابع بانه اذا كان ما يجب الفعل عنده من الله
تعالى بطل استقلال العبد به فقبح التكليف عندكم كما اذا كان موجد الفعل هو الله تعالى فلهذا قال المصنف
انهم لم يوردوا على مقدماته منعا يعتد به وانه قد خفي صنيع الفلاسفة في هذا الدليل على كلا الفريقين
اعني الذين يعتقدونه يقينيا والذين لا يعتقدونه يقينيا والمصنف اورد المنع على المقدمة القائلة
بانه لو توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح ان اريد بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع
كما للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة بانه اذا وجب عند وجود المرجح
لا يكون اختياريا ان اريد بالفعل نفس الايقاع وبنى تحقق ذلك على اربع مقدمات قوله المقدمة
الاولى ان كثيرا من المصادر ما يحصل بمعنى ثابت قائم به كما اذا قام فحصل به هيئة هي القيام
او تسخن فحصل له صفة هي الحرارة او تحرك فحصل له حالة هي الحركة فلفظ الفعل وكثير من صيغ
المصادر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الامر وهو معنى المصدري ويسمى تأثيرا كاحداث الحركة
وايجادها في ذات الموقع والمحدث فانه تحرك لا كايقاع الحركة في جسم اخر حتى يكون تحريكا وكايقاع
وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون وصفا كالقيام او كيفية كالحرارة او غير ذلك كالحالة
التي تكون للمتحرك ما دام متوسطا بين المبدأ والمنتهى والاول حقيقة معنى المصدر وهو الجنس

من مفهوم

من مفهوم الفعل وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج لوجود اجتماع ثلثة الاول انه لو كان موجودا لكان في
موقع فيكون له ايقاع وهكذا الى غير النهاية وكل ايقاع معلول لايقاعه والتقدير ان الايقاعات امور موجودة فيلزم
التسلسل في جانب المبدأ اي العلة في امور موجودة في الخارج على ما هو المفروض لا في امور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع
الاعتبار او يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع كما في لزوم الملزوم وامكان الامكان وانما قال في المبدأ لان استحالة
التسلسل في جانب العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلاف جانب المعلول فانه لا برهان عليه وبرهان
التطبيق ليس بتام على ما عرف في علم الكلام الثاني انه يلزم عند ايجاد الفاعل شيئا ان يوجد امور متحققة
غير متناهية هي الايقاعات المترتبة وبديهة العقل قاطعة باستحالة ذلك ولا يخفى انه انما يلزم لو كان
ايقاع الايقاع ايضا فعلا اما لو وجد شيئا بايقاعه وكان ايقاعه بايقاع فاعل اخر كالباري تعالى فلا يلزم ذلك
وان انتهى الى ايقاع قديم كالوصف الذي سمي تكوينا لم يلزم التسلسل ايضا الثالث وهو الزامي ان الايقاع
معناه التكوين ومذهب الاشعري انه ليس من الصفات الموجودة في الخارج على تقرير علم الكلام والالزام
ليس بتام لان مذهب الاشعري ان التكوين ليس صفة حقيقية ازلية مغايرة للقدرة ولا يلزم من ذلك
نفي التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة بوجود الشيء بل العمدة في اثبات هذا المطلوب هو لزوم
التسلسل في الايقاعات ويمتنع انتهاؤه الى ايقاع قديم لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة انه لا يتصور
ايقاع بالمعنى المصدري من غير شيء يقع به قوله المقدمة الثانية حاصلها انه لا بد لكل ممكن من علة يجب
وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها فهو بالنظر الى وجود العلة واجب وهو الوجوب بالغير وبالنظر
الى عدمها ممتنع وهو الامتناع بالغير اما تحقق وجود الممكن على علة موجودة ضروري واقبح من ملاحظة
مفهوم الممكن وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته وانما يخفى على بعض الاذهان لعدم ملاحظة معنى
الامكان او معنى الاحتياج الى الموجد وهذا لا ينافي الضرورة والضروري قد ينبه عليه بصورة الاستدلال
فلذا قال والا اي وان لم يتوقف على موجد لزم ان يكون كان واجبا اذ لا معنى بالواجب الا ما يكون وجوده
من ذاته ولا يتوقف على موجد واما كون علة الممكن بحيث يجب عدم الممكن عند عدمها ويجب وجوده عند
وجودها بجميع اجزائها وشرائطها وهو المراد بجملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فحاصله مقدمتان احديهما
قولنا كلما علمت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده والثانية قولنا كلما وجدت
جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن وجوده اما الاولى فلانها لو لم يصدق قولنا قد يكون اذا عدمت
الجملة لم يمتنع وجود الممكن بل امكن بالامكان العام وهذا باطل لان وجود الممكن على تقدير عدم جملة ما يتوقف
عليه لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال والملازمة باطلة اما الملازمة فلان استحالة اللازم يوجب
استحالة الملزوم ضرورة امتناع الملزوم بدون اللازم تحقيقا بمعنى اللزوم والمستحيل لا يكون ممكنا
واما بطلان اللازم فلانه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون وجود جملة ما يتوقف عليه لزم ان لا يكون
بعض الموقوف عليه موقوفا عليه وهذا محال وبيان اللزوم ظاهر واما الثانية فلانها لو لم تصدق
قولنا قد يكون اذا وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده بل امكن عدمه بالامكان
العام وهذا باطل لان عدم الممكن على تقدير وجود الجملة لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال

واللازم باطل لانا لو فرضنا وقوع عدم الممكن عند وجود جملة ما يتوقف عليه وجوده ففي تلك الحالة اما ان
يتوقف الوجود على شيء اخر او لا وكلاهما محال او الاول فلاستلزامه ان لا يكون جملة ما يتوقف عليه
جملة لبقاء شيء اخر واما الثاني فلاستلزام الرجحان بلا مرجح وهو وجود الممكن تارة وعدمه اخرى مع تحقق
جملة ما يتوقف عليه وجوده في الحالين من غير زيادة ونقصان يرجح الوجود او العدم وكلا الامرين اعني الرجحان
بلا مرجح وعدم كون الجملة جملة محال بالضرورة فعدم الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف وجوده محال فوجوده
واجب وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان اردتم بالرجحان من غير مرجح وجود الممكن من غير ان يوجده شيء اخر اي مغاير لذات
الممكن فلا نم لزوم ذلك على تقدير عدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده فان تلك الجملة علة الموجودة تارة وعدم تحققه
تارة اخرى فلا نم استحالة ذلك بل هو اول المسئلة فجوابه ان المراد هو الاول وهو لازم لان الايجاد غير متحقق حالة العدم
وهو ظاهر ففي حالة الوجود ان تحقق لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لان من جملته الايجاد وذلك كان
منتفيا في حالة العدم وان لم يتحقق لزم وجود الممكن بلا ايجاد شيء اياه وهو معنى الرجحان بلا مرجح وبطلانه
بهذا التقدير ان في عبارة المصنف زيادة لا حاجة اليها اذ يكفي ان يقال قد لزم هذا المعنى لانه لا شك ان في زمان
عدمه لم يوجده شيء الى الاخر فان قيل ان كان المراد بقولكم يمتنع وجوده او يجب وجوده الامتناع والوجوب
بحسب الذات ففساده ظاهر لان الكلام في الممكن وان اريد بحسب الغير فالامكان لا ينافيهما فلا وجه لقولكم
والا امكن وجوده او عدمه قلنا المراد بامتناع الوجود استحالته بالنظر الى عدم العلة وبامكانه عدم استحالته
بالنظر الى وجود العلة وكذا المراد بوجوب الوجود استحالة العدم بالنظر الى وجود العلة وبامكان العدم عدم استحالته
بالنظر الى وجود العلة وبامكان العدم عدم استحالته بالنظر اليه ولا خفاء في تناقضهما وهذا ما يقال ان الممكن يتناقض
الضرورتين فان قيل المعلول النوعي قد يتعدد علله كالشمس والقمر والنار للحرارة ومع انتفاء علة واحدة للنوع
وجود المعلول قلنا اذا اعتبرت المعلول نوعيا فعلة احد الامرين فانتفاؤها انما يكون بانتفاء كل واحد منها
وحينئذ يمتنع وجود المعلول **واعلم** ان ما ذكره المصنف مبني على ان الايجاد امر يتوقف عليه وجود الممكن
والحق انه اعتبار عقلي بحصلة الذهن من اعتبار اضافته الى المعلول فهو في الذهن متاخر عنها وفي الخارج
غير متحقق اصلا والمشهور ان امكان عدم الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده مكان وجوده
تارة وعدمه اخرى تخصيصا بلا مخصص وترجيحا بلا مرجح لان نسبته الى جميع الاوقات على السوية وبطلانه
ضروري فان قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن اولويته من غير ان ينتهي الى الوجوب وح يمكن عدمه مع تحقق
جملة ما يتوقف عليه الوجود بناء على ان جملة ما يتوقف عليه الوجود انما يفيد اولويته لا وجوبه قلنا
ان امكن العدم مع تلك الاولوية فوقوعه ان كان لا لسبب لزم رجحان المرجوح وان كان لسبب كان من جملة
ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب فلا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود **قوله** وهذه
القضية وهي احتياج كل ممكن الى علة يجب وجود الممكن عند وجودها وعدمه عند عدمها مما اتفق
عليه الحكماء واكثر اهل السنة يعني انها مع كونها اولوية مشهورة لم ينازع فيها الاقوام من المتكلمين ذهبوا
الى ان الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل على سبيل الصحة دون الوجوب لكن اهل السنة يقولون

ان وجود

وجود الشيء واجب على تقدير ايجاد الله تع اياه بارادته واختياره اي وقت اراد فالله تعالى مختار والمعلول
حادث واعترض الحكماء عليه بان اختياره ان قديما يلزم قدم المعلول لامتناع المختلف وان كان حادثا تنتقل
الكلام اليه ويلزم التسلسل او قدم المعلول **قوله واعلم** انه قد اشتهر فيما بين الحكماء ان وجود كل ممكن محفوف
بوجوبين سابق وهو وجوب صدوره عن العلة ولاحق وهو وجوب وجوده ما دام موجودا وذلك لانه
ما لم يخرج عن حد التساوي ولم ينته الى حد الوجوب لم يوجد لما مر وبعد تحقق الوجود امتنع العدم ما دام
الوجود متحققا ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم واعترض عليه المصنف بانه ان اريد بسبق الوجوب
على الوجود السبق الزماني وهو ان يكون المتقدم موجودا في زمان قبل زمان تحقق المتاخر يلزم ان يتحقق
الوجوب في زمان عدم الممكن وهو مح بالضرورة وان اريد السبق الاحتياجي وهو ان يكون المتقدم بحيث
يحتاج اليه المتاخر كسبق الجزء على الكل او العلة على المعلول حتى يكون المراد وجود الممكن عن العلة يحتاج الى وجوبه
على ما هو الظاهر من كلامهم فهو ايضا باطل لانه ان اريد الاحتياج في العقل فظاهر ان يعقل وجود الممكن لا يتوقف
على تعقل وجوبه بل الامر بالعكس وان اريد في الخارج وفي نفس الامر فاما ان يراد بالنظر الى العلة الناقصة او بالنظر
الى العلة التامة وكلاهما باطلان اما الاول فلانه لا وجوب مع العلة الناقصة فضلا عن ان يكون محتاجا اليه لان النزاع
انما هو في انه هل يجب مع العلة التامة ام لا واما الثاني فلان الوجوب اذا كان مما يحتاج اليه الوجود كان من جملة ما
يتوقف عليه وجود الممكن فكان جزءا من العلة التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة انه معلول للعلة التامة
ظاهر من انه اذا وجدت العلة التامة بجميع اجزائها وشرائطها وجب المعلول فيكون الوجوب اثرا للعلة التامة
متاخرا عنها وكونه جزءا منها يقتضي تقدمه عليها هذا محال والحاصل ان كون الوجوب اثرا للعلة التامة التي
هي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن ينافي سبقه على الوجود بمعنى احتياج الوجود اليه ضرورة امتناع
كون الشيء اثرا للشيء وجزءا منه وقد ثبت الاول فينتفي الثاني والجواب ان المراد بالسبق الاحتياجي
اليه في نفس الامر بمعنى ان العقل يحكم عند ملاحظة هذه الامور بان الممكن ما لم يجب لم يوجد لما مر فالوجوب
ايضا مما يحتاج اليه وجود الممكن لكن حين قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة اراد وبها جميع
ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب بناء على انه اعتبار عقلي هو تاكيد الوجود حتى كانه
هو هو فلم يجعلوه من اجزاء العلة التامة فان ابيتم هذا الاطلاق وزعمتم ان ما سوى الوجوب علة
ناقصة لانها بعض ما يحتاج اليه وجود الممكن فنقول ان اردتم بقولكم لا يجب الوجود مع العلة
الناقصة السلب الجزئي فهو لا يضرنا وان اردتم السلب الكلي بمعنى انه لا يجب مع شيء من العلل الناقصة
فهو ممنوع فان من العلل الناقصة ما اذا تحققت تحقق الوجوب وهي جملة ما يتوقف عليه وجود
الممكن سوى الوجوب فالوجوب اثر لها متاخر عنها بالذات وسابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج
اليه ولا فساد في ذلك **قوله** مع العلة الناقصة او التامة اراد المعية الزمانية والا فالمعلول متاخر عن العلة
لا محالة **قوله** ثم العقل كانه يتنبه على منشاء الغلط في سبق الوجوب على الوجود وذلك انهما
معا معلولا علة واحدة وهو المؤثر التام فلا يمكن تحقق احدهما بدون الاخر بمنزلة وجود النهار
واضاءة العالم المعلولين لطلوع الشمس فللعقل ان يعتبر هما معا نظرا الى ترتيبهما مع العلة

من غير تقدم احدهما على الاخر وان يعتبر احدهما متاخرا عن الاخر من حيث ان يحتاج الى الاخر ومتوقفا
عليه من حيث ان الاخر يحتاج اليه كالاخوة مثلا فان اخوة زيد مقارنة كاخوة عمرو ومتاخرة عنها
ومتقدمة عليها لكن بحسب اعتبارات مختلفة وهذا الذي يقال له دور المعية فمن نظر الى احتياج الوجود
الى الوجوب جزم بانه سابق على الوجود ولم يلاحظه مقارنتهما بالذات وتاخر الوجوب ايضا باعتبار
الاحتياج الى الوجود وقد نبه بناء على ان الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجود هو نفس الوجوب
فلا يكونا معلولي علة واحدة هي العلة التامة بل العلة الموثرة وهذا لا يوجب مقارنتهما ولا ينافي تقدم احدهما
بمعنى احتياج الاخر اليه وايضا لا خفاء في انه يصح ان يقال وجب صدوره فوجد دون ان يقال وجد فوجب
صدوره وان توقف المعية لا يقتضي السبق كما بين وجود انفاس واضاءة العالم وان الوجوب والوجود معنى
تقدير كونهما معلولي علة واحدة لا يجب ان يكونا معنى فيه الا ان يعتبر وصف المقارنة وهو ليس بلازم
قوله المقدمة الثالثة ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لا بد ان يشتمل على امر ليس بموجود ولا معدوم
كالايقاع الذي هو امر اضافي مثلا وهذا قول بالحال وانقسام المفهوم الى الموجود والمعدوم والواسطة لانه
ان لم يكن لم يكن فهو المعدوم والا فان استقل بالكينونة فموجود والا فحال وهي صفة غير موجودة ولا
معدومة قائمة بموجود وتقرير الدليل ان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث لا يمكن ان يكون قديما بجميع
اجزائه لان وقت الحدوث ان كان من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد لم يكن المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف
عليه بنفسه وان لم يكن من جملتها كان حدوث زيد في ذلك الوقت مرجحا له من غير مرجح بمعنى وجود الممكن
من غير اتحاد بشيء اياه لان قبل الوقت لم يكن ايجاد وبعده لم يتحقق شيء اخر يتوقف عليه الوجود
فلزم الوجود بلا ايجاد وبهذا يندفع ما يقال لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود الارادة
التي من شانها ترجيح ما شاء والاخصر ان يقال لو كان المجموع قديما لزم قدم الحادث لما مر من وجوب
وجود الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه بل الاظهر انه لا حاجة الى هذه المقدمات ويكفي ان يقال
لو لم يكن في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم لكانت اما موجودات
محضة ام معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والاقسام باطلة باسرها اما الاول
فان تلك الموجودات مستندة الى الواجب ضرورة استحالة التسلسل في طرف المبدا مع ان لم يكن بعض تلك
الموجودات معدوما في شيء من الازمنة لزم قدم زيد الحادث بالزمان ضرورة دوام المعلول بدوام
علته التامة وان كان لشيء منها معدوما فعدمه يكون بعدم شيء من علته التامة وهلم جرا الى الواجب
فيلزم انتفاء الواجب في شيء من الازمنة وهو محال وقد يقال في تقديره ان تلك الموجودات ان انتهت
الى الواجب كانت قديمة ولزم قدم زيد الحادث وان لم تنتهه اليه لزم انتهاء الواجب ولا يخفى
انه لا معنى لقوله وهي مستندة الى الواجب على هذا التقرير وان عدم انتهاء الممكنات الى الواجب لا يستلزم
انتفاءه غاية ما في الباب انه لا دليل على وجوده واما الثاني فلان المعدوم المحض لا يصلح علة لوجود الممكن
وهذا بديهي ولان الكلام في زيد المركب ووجود المركب يتوقف على وجود اجزائه بالضرورة فلا يكون
جملة ما يتوقف عليه معدومات محضة واما الثالث فلان علة الحادث لو كانت موجودات

مع معدومات

معدومات لما كان وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود الحادث مستلزما لوجود الحادث ضرورة توقفه على الملازمة
ايضا واللازم باطل لان هذه القضية ثابتة وهي قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد
من غير توقف على عدم شيء ما ونفرضه عمرو واما ان يتوقف على عدم السابق او عدم اللاحق وكلاهما باطل
اما الاول فان عدم السابق قديم اي ازلي فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة تحقق جميع ما يتوقف عليه
من الموجودات والمعدومات فان قيل يجب ان العدم الذي هو بعض اجزاء العلة قديم فمن اين يلزم قدم مجموع
العلة حتى يلزم قدم المعلول قلنا من جهة ان وجود الممكن على هذا التقدير مستند الى الواجب والى
عدم قديم فيكون جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود قديمة فاذا كان العدم الذي يتوقف عليه وجود
زيد ايضا قديما بما كانت العلة بجميع اجزائها قديمة فان قيل انما هو على تقدير حدوث بعض ما يتوقف عليه
وجود زيد قلنا نعم الا انه لزم قدمه بالضرورة على تقدير تركب العلة من الموجودات والمعدومات التي عدمها
ازلي ضرورة استناد ما ازلي القديم واما الثاني وهو توقف وجود زيد على عدم عمرو اللاحق اعني عدم الحادث
بعد وجوده فلان عدم عمرو بعد وجوده لا يمكن الا بزوال شيء مما يتوقف عليه وجود عمرو او بقاء وذلك لو
وجد علة الوجود والبقاء بجميع اجزائها امتنع عدم المعلول لما مر من وجوب وجود الممكن عند وجود علته
التامة فذلك الجزء الذي يحدث عدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا فيزول بان معدوما واما
ان لا يكون موجودا محضا بل معدوما محضا او مركبا من الموجود والمعدوم ولا يكون زواله بزوال الموجود
فقط للزوم جبر القسم الاول بعينه بل بزوال المعدوم او بزوال كلا الجزئين اعني الموجود والمعدوم وزوال المعدوم
مدخل في زوال ذلك الجزء مقابلا لقوله وذلك الجزء الذي ينعدم عمرو بزواله او يكون وكلا القسمين باطل
اما الاول فلان انعدام ذلك الجزء لا يمكن الا بزوال جزء من علة وجوده او بقاء وينتقل الكلام الى ذلك الجزء بانه
اما معدوم صار موجودا وسيأتي الكلام عليه واما موجودا صار معدوما وذلك لا يكون الا بانعدام شيء
مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وما يستلزم المحال
محال فيلزم استحالة وجود زيد لتوقفه على المحال مع ان الكلام في زيد الموجود واما الثاني وهو
ان يكون بزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء فلان زوال العدم وجود فلنفرضه وجود بكر
فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات موقوفا على وجود بكر ضرورة
توقفه على عدم عمرو والموقوف على زوال جزء علة الموقوف على وجود بكر قوله لان ما فرضناه مجموع الموجودات
التي فرضناها محققة لكان زوال لا يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعا ضرورة بقاء بكر الموجود
لا يقال لم لا يجوز ان يكون بكر من جملة تلك الموجودات لانا نقول لو كان بكر من جملة تلك الموجودات
التي فرضناها محققة لكان زوال عدم ذلك الجزء متحققا لانه عبارة عن وجود بكر فيكون زوال
ذلك الجزء الذي فرضناه معدوما متحققا ضرورة زوال المعدوم بزوال عدمه فيلزم تحقق عدم
عمرو ضرورة انتفاء جزء مما يتوقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجود زيد ضرورة وجود علته التامة
بجميع اجزائه الموجودة والمعدومة قوله لان التقدير انه تحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها
وجود زيد ولم يوجد بناء على توقفه على عدم شيء فرضناه عمرو واذا ثبت بطلان توقف

وجود الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التي يفتقر اليها على عدم شيء ما فيه ان قولنا كلما وجد جميع
الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد وهي القضية التي ادعينا انها ثابتة وتنعكس بعكس
النقيض الى قولنا كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجوده بل لا بد من عدم شيء
منها وهذا معنى قولنا كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات التي يفتقر اليها وجوده
وهلم جرا اذ ينتهي الى الشيء الذي لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فعدمه لا يكون الا بعدم الواجب
وهو محال وهذا تقرير الدليل على امتناع تركب علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات وفيه بحث
من وجهين احدهما ان ثبوت القضية المذكورة لا يوجب الا لزوم وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات
والمعدومات لجواز ان يتركب عنها ويكون وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما للعدم الذي هو
مدخلية العلة ولا شك ان لعدم المانع دخلا في علية الحادث فان قلت الشرطية المذكورة توجب لزوم وجود
زيد على جميع اوضاع المقدم وتقاديره فليت على تقدير ان لا يتحقق شيء من الاعدام التي جعلتموها
داخلة في العلة قلت انما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك الاعدام من التقادير الممكنة لاجتماع مع المقدم
وهو ممنوع لجواز ان يكون المقدم اعني وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما لتلك الاعدام ويمتنع
عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم وثانيهما ان قوله واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد
لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات الخ مما لا دخل له في اثبات المط ويمكن تقريره بوجه اخر
وهو ان جملة ما يجب عنده وجود الحادث لا يجوز ان يكون موجودات لا معدومات لان القضية المذكورة
مستلزمة لقولنا كلما عدم زيد عدم شيء من الموجودات المفتقر هو اليها المستندة الى الواجب وهذا محال
لاستلزامه انتفاء الواجب اذ عدم ذلك الموجود يستلزم عدم شيء مما يفتقر هو اليه من الموجودات وهكذا
الى الواجب فيكون عدم زيد محالا مع ان الكلام في زيد الحادث المسبوق بالعدم ويستحيل العدم بواسطة الاستناد
الى ان لم ينافي الامكان بالذات لكن لا خفاء في انها تنافي الحدوث الزماني وهذا التقرير لم لا يكون لا يكون
من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار يوجد الحادث اي وقت شاء قلت لان الكلام انما هو على تقدير
وجوب المعلول عند وجود العلة فنفي اي وقت اوجد المختار ذلك الحادث اما ان يتحقق قبله جميع الموجودات
التي يفتقر هو اليها مما يسمى ارادة او اختيارا او غير ذلك ولم يوجد الحادث فيلزم المحذور واما ان يتحقق
فننقل الكلام الى ذلك البعض الذي لم يوجد بان عدمه لا بد ان يكون عند عدم شيء من الموجودات التي
يفتقر هو اليها هكذا الى ما لا يجب على ما مر فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وقد يجاب عن هذا السؤال
بان العلية تقتضي نسبة المناسبة بين العلة والمعلول لئلا يكون صدوره رجحانا بلا مرجح وليكون وجود
العلة مستلزما لوجود المعلول ولا شك ان الموجب انسب مناسبة بالموجب من المختار فلا نقيض من
الموجب الا الموجب وضعف هذا الكلام غني عن البيان واذ قد بطلت الاقسام الثلاثة ثبت انه لا بد
على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة من ان يدخل في جملة ما يتوقف عليه الحادث امر
ليس بموجود ولا معدوم وهو المط فان قيل لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث
الحركات الفلكية على انها ازلية وعدم كل سابق منها معد لوجود اللاحق وانها كل مستند الى الواجب

من غير

من غير ان يكون لها بداية والحركة امر غير قار الذات قبل الفعل لامتناع بقائها كما لارتفاع شيء من الموجودات التي تفتقر
هو اليها حتى يلزم ارتفاع جميع ما يتم البرهان على امتناع تركب علل الحوادث من الموجودات والمعدومات فلا يلزم ثبوت
امور لا موجودة ولا معدومة اجيب بانه لا تصور للحركة الا بان يوجد اين اكون في مكان او وضع فيتقدم و
يحدث اين او وضع اخر فالاين والوضع الاول يمكن البقاء فهو استند الى الواجب وجوبا يجب بقاؤه فلا يحدث
حركة اصلا فالماهية الغير القارة لا تكون اثر الموجب والذات التي يمتنع زوالها كيف توجب اثرا يجب زوالها
فان قيل الذات تكون علة لمطلق الحركة وهو امر سرمدي وان كان افراده بحيث يجب زوالها قلنا ماهية الحركة
ليست ماهية محققة والا لم يكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة الافراد بل هي ماهية اعتبارية تركبها العقل
من حدوث كون ثم عدمه وحدوث كون اخر فان قيل يمكن ان يكون المطلق باقيا بتجدد الافراد مع ان الافراد غير
باقية قلنا نعم لكن لا يمكن ان يكون في طبيعة الافراد امتناع البقاء وفي طبيعة المطلق امكان البقاء بل طبيعة
الافراد والمطلق على نهج واحد في الامكان والامتناع وههنا طبيعة كلية توجب تقتضي عدم البقاء فلا يكون المطلق
طبيعة نوعية موجودة تحت افراد فلا يكون المطلق معلول الواجب ولا افراده ايضا لامتناع بقائها كما
ذكره المص وهو لا يدفع ما ذهب اليه الفلاسفة من استناد الحركات الى ارادات حادثة من النفوس الفلكية
لا الى بداية وتحقق هذا المقام موضع علوم اخر وقد يستدل على اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم
بان الاتحاد ليس اعتبارا عقليا للقطع بتحققه سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد ولا امرا محققا
موجودا والا لاحتاج الى ايجاد اخر ولزم التسلسل من جانب المبدأ في الامور الموجودة ويمتنع كون
اتحاد الاتحاد عليه ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج اليه والجواب ان المعلوم قطعا هو التعاقل او جد شيئا
وهذا لا ينافي كون الاتحاد امرا اعتباريا غير متحقق في الخارج اذ لا يلزم من انتفاء صدق المحمول انتفاء الحمل
كما في قولنا زيد اعمى فانه امر كذلك سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد مع ان العمى امر عدمي فاذا قتل
زيد عمرا صدق انه اوجد القتل ولم يصدق ان الايجاد بمعنى انه لم يوجد القتل لكن لا ينافي صدق قولنا
الايجاد معدوم بمعنى انه ليس امرا متحققا ولم يصدق ان الايجاد بمعنى انه لم يوجد القتل لكنه لا ينافي
صدق قولنا الايجاد معدوم بمعنى انه ليس امرا متحققا موجودا في الخارج **قوله** فان قيل تقريب السؤال
على ما سبق اليه الاذهان ان نعني بالموجود والمعدوم ما لا يتصور معه الواسطة لان كل ما يمكن ان يتصور
فهو اما ثابت فهو موجود او لا وهو المعدوم ولا واسطة بين النقيضين فالامر الذي سميتموه حالا
وجعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم وان كان له ثبوت فهو داخل في الموجود والا فهو من المعدوم
وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لاستلزامه ورود المنع على بعض مقدمات دليلنا على امتناع تركب علة
الحادث عن موجودات ومعدومات وهل سمعت عاقلا يجيب عن معارضة الخصم بانها فاسدة لانه
يلزم بطلان الدليل الذي انا اوردته على نقيض مطلوبك والظاهر ان مثل هذا الكلام لا يصدر عن له
ادنى تمييز فكيف ينسب الى المصنف وهو عالم التحقيق وعالم التدقيق ومنشأ التوجيه والتوضيح
ومنشأ التعديل والتنقيح بل توجيه السؤال انما ذكر تتميما للدليل على امتناع ان يدخل امور لا موجودة
ولا معدومة لان المراد بالمعدوم نقيض ان ليس بموجود ولا يخرج عن النقيضين فتلك الامور

ان ثابتة فتكون موجودة او لا تكون معدومة فالمركب منها ومن غيرها اما ان يكون موجودات محضة او مركبات
محضة او مركبات من الموجودات والمعدومات والكل باطل لتعين ما ذكرتم من الادلة فاجاب بان دليلنا لا يجري فيما ذكرتم
لورود المنع على المقدمة القائلة بان ذلك الجزء الذي ينعدم بعدم بزوال بجواز ان يدخل في علة وجود عمرو امور لا موجودة
ولا معدومة بزعمنا كالايقاع والاصرار ونحو ذلك من الاضافيات فان جعلتموها في الموجود فلا نسلم ان كل
موجود ممكن فهو واجب بالنظر الى علته المستندة الى الواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام علته فتنتهي الى الواجب
بجواز ان يكون من جملة ذلك الموجودات الاختيار الذي من شانه الايقاع اي وقت شاء من غير ان يعلل الاختيار
ومن غير ان يلزم الوجود بلا اتحاد بل لا يلزم الا ترجيح المختار احد المتساويين واستحالة ترجيح من غير
وان جعلتموها داخلة في المعدوم فلا نم ان زوال كل معدوم لا يمكن الا بزوال العدم الذي هو عبارة عن وجود شيء
ما حتى يلزم من زوال ذلك الجزء المعدوم الذي هو عبارة اضافي زوال العدم بمعنى وجود بكر مثلا فيلزم الخلق
وذلك لان الاضافيات التي لا يدخل العدم مفهوماتها كالابوة والاخوة والايقاع وتعلق القدرة والارادة
ونحو ذلك كلها معدومة على هذا التقدير وزوالها لا يكون بوجود شيء كما اذا تعلقت الارادة بشيء ثم انقطعت
ولا يخفى اذا جعلت تلك الامور داخلة في الموجودة ويرد ضعف لزوم الحوادث او انتفاء الواجب على تقدير
علة الحادث موجودات محضة الا انه لم يصرح به لانسياق الذهن اليه من قوله لا نسلم ان كل موجود يجب
بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب ولان الواقع دخول المعدوم في جملة ما يفتقر وجود الحادث
ضرورة افتقاره الى عدم المانع واعلم اني لم اذكر شرح هذا الكتاب على تقرير هذا الباب بل توجيه
هذا السؤال والجواب لكني قد راجعت فيه كثيرا من الحذاق فما زادوا على اعادة النواظر والاعداق
وانني لم اقتدي بالمصنف في الاشارة الى ما تفردت به لبطلان الكلام وكثرة الملام والله الموفق للمرام **قوله**
فثبت اي لما ثبت الدليل المذكور سالما عن النقض ثبت توقف وجود الحادث على امور ليست
بموجودة ولا معدومة وتلك الامور ممكنة فيجب استنادها الى علة لا محالة ولا يمكن استنادها
الى الواجب بطريق الايجاب لكون لازماته وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم وان لم تكن منفية
في شيء من الازمنة فان قيل يجوز ان يتوقف على امور اخر موجودة قلنا الكلام في تلك الامور
كما في هذا الحادث ويلزم قدمها فيثبت اهذه الامور لا تستند الى الواجب لكن لا على سبيل الصحة
والاختيار دون الوجوب اذ لو كان استنادها الى الواجب بواسطة الموجودات اليه على سبيل الوجوب
لزم قدمها ضرورة قدم الوسايط ويلزم قدم الحوادث فنقول لكن لا على سبيل الوجوب قيد لاستناد
الموجودات الى الواجب متعلق بقوله المستندة اليه واذ قد اقتصرت تلك الامور الى الواجب
فصدورها عنه اما يكون على سبيل الوجوب او لا على سبيل الوجوب والوجوب ان يكون بطريق النفس
بان يفتقر كل ايقاع الى ايقاع قبله لا الى نهاية والنفس بطلانها المذكور في موضعه واما يكون بطريق
كون ايقاع الايقاع عين الايقاع بالذات حتى لا يفتقر الى ايقاعات غير متناهية وهذا ايضا ليس بجيد
لان العقل جازم بان ايقاع الحادث مغاير لايقاع ايقاعه وهذا الطريقان ان امكن تمشيتهما يمنع
استحالة التسلسل في غير الموجودات ويمنع مغايرة ايقاع الايقاع بالذات بل لا تغاير الا بالاعتبار

لكن

لكن القول بصدور الايقاع عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب اظهر عند العقول واجدر بالقبول فان
من انفسنا ان المتحرك يوقع تحركه مع عدم وجوب ايقاعها بل مع تساوي الايقاع والاتيان بالنسبة اليه
ولا امتناع في ترجيح المختار احد المتساويين وذلك لان الايقاع ليس بموجود كما انه ليس بمعدوم ولا يلزم
من ثبوتها تارة مع العلة وعدم ثبوتها اخرى رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد ولا ايجاد
ازلا وجود للايقاع بخلاف الحركة بمعنى الحاصل من المصدر وهي الحالة الثانية المتوقفة على جزء من جزئه
المساوقة فانها موجودة فيجب وجودها على تقدير الايقاع لان العلة قد وجدت بجميع اجزائها من الامور
الموجودة والامور اللا موجودة واللا معدومة فلو لم يجب كان وجودها رجحانا من غير مرجح بمعنى
وجود الممكن من غير موجد وايجاد والاظهر ان يقال انها تجب على تقدير الايقاع ضرورة امتناع الايقاع
بدون الوقوع فظهر الفرق بين الامور اللا موجودة واللا معدومة كالايقاع والحركة وبين الامور الموجودة كالحالة
التي بين الحركة فان الاول لا يجب عليه التامة وان كان يجب **قوله واعلم** ان اشارة الامور اللا موجودة واللا معدومة
كالاختيار والايقاع مخلص عن لزوم القول بكونه موجبا اذ لا يلزم من جزئه الواجب تعالى موجبا بان ذات
وموجب لكونه فاعلا بالاختيار اما الاول فلان القول بكونه موجبا انما يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله
جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة وقد سبق انه يلزم منه الرجحان بلا مرجح ونوضح تمام العلة
بناء على ان الاختيار ايضا من جملة ما يتوقف عليه فينقل الكلام الى الاختيار بانه قديم فيلزم قدم الحادث
او حادث فيتسلسل الاختيارات ويلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى ولا مخلص عن ذلك على تقدير عدم
اثبات الامور اللا موجودة واللا معدومة الا بالتزام جواز وجود الممكن بدون وجوبه حتى ان الفعل يصدر عن
الواجب ولا يجب وجوده ما دام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه وقد سبق
ان هذا مستلزم للرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد وايجاب واما على تقدير اثبات الامور
الامور اللا موجودة واللا معدومة فلا يلزم القول بالايجاب لان جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن الايقاع
والاختيار والايقاع لا يجب ثبوته عند تحقق علته التامة اذ لا يلزم من عدم وجوب الحال المذكور
اعني الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد اذ لا وجود للايقاع ولا للاختيار كما لا عدم لهما وامتا
الثاني فلان هذه الامور لا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لما يلزم من قدم الحوادث او
انتفاء الواجب فيلزم استنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا مختارا وهو المطلوب
قوله المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد باطل وكذا الترجيح بلا مرجح
اي الايجاد بلا موجد وبطلان ذلك بديهي غني عن البيان واما ترجيح احد المتساويين او ترجيح
المرجوح فجائز واقع واستدل على ذلك بوجوه الاول ان لا يكون ترجيح اصلا او يكون للراجح او للمساوي
او للمرجوح والاولان باطلان فتعين الاخير اما الاول فلان لولا الترجيح لما وجد ممكن اصلا لانه لا يوجد
بدون الايجاد والايجاد ترجيح واما الثاني فلان الممكن لا يكون راجحا الا بواسطة مرجح خارج
عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر الى الذات فلو جاز ترجيح المرجوح اي اثبات الرجحان فاما ان
يثبت الرجحان الذي هو ثابت فيلزم اثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال واما

ان نقيت وجاز ان يكون الرجحان يكون كل ترجيح مسبوقا بترجيح اخر وهو محال لانه يكون معلولا من مرجح فيلزم
تسلسل الترجيحات والمرجحات الى غير نهاية فيفتقر وجود كل حادث الى امور غير متناهية فان قيل لا نسلم ان المدعى
بطلان ترجيح الراجح في الجملة بمعنى انه لا شيء من الترجيح بترجيح للراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تناهي الترجيحات
لجواز ان ينتهي الى ترجيح المساوي او المرجوح اي الى ترجيح لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعى بطلان الحكم
انحصار الترجيح في ترجيح الراجح بمعنى انه يتسلسل كل ترجيح ترجيحا للراجح فلا يصح قولنا الترجيح
لا يكون الا للمساوي او المرجوح اذ لا يلزم من بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح ثبوت انحصاره
في ترجيح المساوي او المرجوح قلنا مراده انه لا يكون الترجيح بالاخرة الا للمساوي او المرجوح وتثبيته
انه ترجيح المساوي او المرجوح قلنا مراده انه لا يكون الترجيح بالاخرة الا للمساوي او المرجوح وتثبيته
انه ترجيح المساوي او المرجوح انما في وجود الممكن مساو لعدمه نظرا الى ذاته الممكن يكون ترجيحا للمساوي
المط وهو وقوع ترجيح المساوي او المرجوح انما في وجود الممكن مساو لعدمه نظرا الى ذاته الممكن يكون ترجيحا للمساوي
او مرجوح نظرا الى ما هو الاصل والسابق اعني عدم علة الوجود فانه علة للعدم فايجاد الممكن يكون ترجيحا للمساوي
نظرا الى الذات او المرجوح نظرا الى العلة الثالث ان الارادة صفة من شانها ان ترجح الفاعل فالايجاد بالاختيار
قد يكون ترجيحا لذلك فان قيل اختيار المختار احد المتساويين ترجيح من غير مرجح قلنا الارادة والاختيار
لا يعلل بانه لم اختار هذا دون ذاك لان الترجيح صفة ذاتية لها كما ان الايجاب بالذات لا يعلل لم اوجب هذا دون
ذاك فان قيل الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجح المساوي او المرجوح يوجب رجحانه وهو ممتنع بالضرورة
قلنا الممتنع هو رجحان المساوي او المرجوح ما دام المساوي مساويا والمرجوح مرجوحا ضرورة امتناع
اجتماع النقيضين اعني الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل اياها لم يبقيا مساويا ولا مرجوحا
لان معنى الترجيح اثبات الرجحان وجعل الشيء راجحا وخارجا عن حد التساوي فضلا عن المرجوحية
قوله وهو اي القضية البديهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر وهو ان الرجحان بلا مرجح باطل والعلم بوجود
الواجب مبني على هذه المقدمة اذ الحدة فيه انه لا شيء من وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان
ممكنا فلا بد له من موجد ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن بلا مرجح فننقل الكلام الى موجده فاما ان
يتسلسل وهو محال او ينتهي الى الواجب وهو المط وبهذا يظهر صحة ما ذكره المصنف من ان هذا الكلام لا
انما يبتني على بطلان وجود الممكن بلا موجد لا على بطلان ترجيح الفاعل احد المتساويين باختياره فان قيل
نقلنا الارادة بوجود الممكن اما ممكن فيفتقر الى موجد وتسلسل او يلزم وجوده بلا موجد قلنا
ارادة الارادة نفسها او الارادة ترجح لذاتها او تنقلب الارادة ليس بموجود بل حال فلا يلزم وجود الممكن
بلا موجد واعلم ان نزاع الحكماء انما هو في ترجيح احد المتساويين من غير مرجح لا في ترجيح المختار
احد المتساويين وجعله راجحا بالارادة قوله مع انه يعني يمكن الاستدلال على وجود الصانع بوجه
لا ينتهي على بطلان الرجحان بلا مرجح بانه يقال لا بد من موجود لا يحتاج في وجوده الى الغير قطعا
للتسلسل اذ لو احتاج كل موجود الى غيره لزم التسلسل ان ذهب الى النهاية او الدور ان عاد الى
الاول والدور من النفس بناء على عدم تناهي التوقفات والاحتياجات فلذا اكتفى بذكره واقول
الموجود الذي لا يحتاج في وجوده الى الغير لا يجب ان يكون واجبا الا على تقدير امتناع الرجحان
بلا مرجح والا لجاز ان يكون ممكنا ولا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل يحصل بعد العدم

بلا موجد

بلا موجد فلا منفية عن هذه القضية وما يذكرها في المتن قوله وايضا يعني ان المتكلمين في مقام المنع لامتناع ترجيح
احد المتساويين وانما يذكرون المثال سندا للمنع اي لم لا يجوز ترجيح احد المتساويين كما في الهارب
من السبع سلمنا احد الطرفين المتساويين فان قيل كيف يمنع نفس المدعى قلنا بل هو جزء من
الدليل على كون الواجب موجبا بالذات فيجب على الحكماء اقامة الدليل على هذه القضية او على كونها
بديهية واما ذكره المص من انه يجب اقامة البرهان على وجود المرجح في المثال المذكور فخارج عن
قانون التوجيه اذ على المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة لا على بطلان السند وان اورد المثال
بطريق النقض كان على المتكلم الدليل على تخلف الحكم فيه واثبات عدم الرجحان وليس للحكيم
الا منع التساوي او عدم المرجح فيه قوله على انا نقول على سبيل التبرع باثبات سند المنع
وبعد اثباته يصير نقضا الدعوى الحكماء وتقريره ظاهر والحاصل بان الفعل بالاختيار الى مرجح
في نفس الامر باطل قطعا اذ كثيرا ما يحتاج الى مرجح بحسب علم الفاعل واعتقاده فاذا سلمنا
في المثال المذكور انه لا علم بالرجحان فقد حصل الغرض وهو عدم المرجح في علم الهارب واعتقاده
وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظه فان قلت قد سلم
المصنف بطلان الترجيح بلا مرجح فكيف صح منه اثبات عدم المرجح في المثال المذكور قلت المسلم
هو بطلان الايجاد بلا موجد والمدعى في المثال المذكور عدم مرجح غير الفاعل واختياره الذي به يصير
احد المتساويين مرجحا ليؤثره الفاعل قوله فعلم مما تقدم انه لا امتناع في ترجيح احد المتساويين
بل هو واقع وهو انه لا امتناع في ثبوت الايقاع من المختار تارة وعدمه اخرى من غير مرجح وان
الممتنع انما هو وجود الممكن بلا موجد فيجب ان يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها بين العقلاء
وهو امتناع الرجحان بلا مرجح فالرجحان هو الوجود لا حالة الممكن قبل الوجود يكون اقرب الى جانب
الوجود لانه يكون معدوما فلا يكون جانب الوجود مرجحا وانما يترجح عند تحقق الوجود وزوال العدم
وهذا جيد الا ان تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي بل العدم ايضا كذلك فانه يترجح بعدم
علة الوجود فكما ان وجود الممكن بلا علة الوجود مرجح كذلك عدمه بلا علة العدم وهو علة الوجود مرجح
قوله واذا عرفت هذه المقدمات الاربع فنقول في الجواب عن الدليل المذكور ان فعل العبد ليس باختياره
ان المراد بالفعل في قولكم ان توقف فعل العبد على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح
اما المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة واما نفس
المعنى الذي وضع المصدر بازائه وهو الاحداث والايقاع كايقاع تلك الحالة فان اريد الاول فالخبر
اي عدم اختيار العبد في فعله صحيح اما على تقدير عدم توقف وجود الممكن على وجوبه فظ
اذ الخبر انما كان يلزم من الوجوب وعدم بقاء الاختيار وهذا التقرير وان بين بطلانه في المقدمة
الثانية الا ان اثبات المط اعني عدم الجبر على التقديرين اقرب الى الاحتياط ليلا يتوهم ثبوت
الجبر على شيء من التقديرين واما على تقدير توقف وجود كل ممكن على وجوبه فلجواز ان يكون
المرجح من الفاعل باختياره قولكم ننقل الكلام الى الاختيار انه باختياره فيلزم التسلسل

او لا باختيار ثم يلزم الاضطرار قلنا هو باختياره ولا نم لزوم التسلسل بجواز ان يكون لاختيار الاختيار
عين الاختيار او نقول لا يجب عند وجود المرجح لجواز توقفه على امر آخر ليس بموجود ولا معدوم
ووجود المرجح التام وجود جملة ما يتوقف عليه لا ينافي التوقف على تحقق ما ليس بموجود ولا معدوم
كالايقاع فان قيل ننقل الكلام الى صدور الايقاع عن الفاعل قلنا يجب بطريق التسلسل في الايقاعات بناء على انه
ليست بموجودات حتى يستحيل التسلسل فيها او بطريق عدم التناهي بناء على ان ايقاع الايقاع حين الايقاع
او لا يجب اصلا وهو ظاهر لما مر من ان اسناد الامور اللا موجودة واللا معدومة كالايقاع مثلا ليس بطريق
الايجاب بل بطريق الصحة والاختيار فان الايقاع وعدمه متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل فهو يختار
الايقاع اي وقت شاء من جهة الاحد المتساويين باختياره وان اريد الثاني اي الفعل بمعنى الايقاع
فلا جبر ايضا لانه يصدر عن فاعله لا بطريق الوجوب اذ لا يلزم من ذلك الرجحان بلا مرجح لا بمعنى وجود
الممكن بلا موجد اذ لا وجود للايقاع وانما لم يتعرض المصنف ههنا الى بطلان بطريق التسلسل ورجحان طريق
عدم الوجوب اعتمادا على ما سبق في المقدمة الثالثة قوله فان جنحنا الى اثبات ما هو الحق قد ورد
في الحديث ان القدرية مجوس هذه الامة والمجوس قائلون بالهين احدهما صدر الخير والآخر صدر الشر
وهذا يلايم القول بكون خالق الشر والقبيح غير الله تعالى وايضا قائلون بان الله تعالى يخلق شيئا ثم يتبرأ
كخلق ابليس وهذا يلايم القول بكون الله تعالى خالقا للشرور والقبائح مع انه لا يرضاها فبهذين الاعتبارين
نسبت القدرية كل من الطائفتين الى الاخرى والمحققون من اهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات
امر بين امرين وهو ان المؤثر في فعل العبد مجموع الله تعالى واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا
ولا الثاني فقط ليكون قدرا والمص اورد على ذلك دليلين الاول حاصله انه يثبت بالوجدان ان للعبد
فضلا واختيارا في بعض الافعال وان ذلك القصد والاختيار لا يكفي في وجود ذلك الفعل اذ قد لا يفعل
مع تحقق جميع اسبابه التي من العبد وقد يقع من غير تحقق الاسباب التي من عنده فعلم انه حاصل
بخلق الله تعالى اياه عقيب ارادة العبد وقصده الجازم بطريق جرى العادة بان الله تعالى يخلقه
عقيب قصد العبد ولا يخلقه بدونه وباقي الكلام تنبيه على تلك المقدمات وتوضيح لها والقائل
ان يقول خوارق العادات وعدم وقوع المرادات مع توفر الدواعي وسلامة الالات لا ينافي كون
العبد موجدا للفعل الاختياري بجواز ان يكون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط لا يريد الله تعالى
عدم وقوع الفعل حتى لو اراد العبد شيئا واراد الله تعالى خلافه يقع مراد الله تعالى البتة لا مراد
العبد لانتفاء شرطه فلا يلزم من ذلك ان يكون فعله بخلق الله تعالى على ما هو الحق قوله
وان لم يكونا صادرين عنا لا كون الارادة الا مجرد شوق هذا الكلام غير صالح للالزام فان المحققين
على ان الارادة في الحيوان شوق الى حصول المراد او داع يدعو الى تحصيله لما تعقل او تخيل من
ملائمته وما ذكر من انه يجب ان لا يقع فرق بين الاضطرارية والاختيارية التي تفتقر اليها ليس بلازم
لان المراد بالاختياري ما يكون مع صحة تعلق الارادة به بحيث تعلق القدرة به وستعرف ان الفعل قد يكون
متعلق الارادة دون القدرة وبالعكس قوله يفرق في الاختياريات بين ما نقدر على تركه وما لا نقدر

فان قيل

فان قيل كيف هذا والاختياري ما يتمكن فيه من الفعل والترك قلنا نعم ولكن هذا قد يفهم الالزام ما يتمشى التمكن من الترك
كميل الانتقال الى المركز بالطبع في صدورة الاحجار الى صبب وهو ما انحدر من الارض وكذا نفرق في الترك
بين ما نقدر على فعله كتحريك الحركة في الارض مستوية وما لا نقدر على فعله كتحريك الحركة الى السماء العالي وايضا
قد نجد في الفعل الاختياري باعثا عليه وداعيا طالبا من النفس الى محبوب بخلاف المنتهي الى مكروه قوله
كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين لا نزاع في جواز ذلك على الانبياء وقد تواتر عن الاولياء ايضا الا ان
بعض الفقراء انكره قوله ثم القصد جواب سؤال مقدر تقريره ان قصد العبد اضطراري لا اختياري لان انما
حصل بامر الله تعالى من غير اختيار للعبد والا لتسلسل الاختيارات فاجاب بان القصد مخلوق لله
تعالى بمعنى استناده الى سبب الوجوب الى المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلا لكنه من الامور اللا موجودة
واللا معدومة فلا يجب عند وجود ما يتوقف عليه اذ كان القصد الذي هو صرف القدرة الى الفعل مخلوقا لله
تعالى قصدا لكان الفاعل مضطرا الى الفعل غير متمكن من الترك وهذا ينافي خلق القدرة التي من شانها
التمكن من الفعل والترك ولقائل ان يقول لو كان الاستناد الى مخلوقات الله تعالى للعلة سبيل الوجوب
كافيا في كون الفعل مخلوقا لله تعالى فلا نزاع لاحد في كون فعل العبد مخلوقا لله تعالى بهذا المعنى ضرورة كاستناده
الى العبد الذي هو مخلوق وهذا لا ينافي كون العبد موجدا له وهو المؤثر فيه والجواب ان الاستناد للعلة سبب الوجوب
انما يكون في الامور اللا موجودة واللا معدومة كالقصد مثلا لا في الموجود كالحالة الحاصلة من الايقاع فالكلام
فيها كما مر في المقدمة الثانية قوله برهان آخر هذا هو الدليل الثاني وحاصله انا نعلم بالوجدان ان للعبد
صنعا ما اي فعلا بالاختيار وصنعه يجب ان يكون في امر لا موجود ولا معدوم لان امر موجود لا صنع
فيه اما ان يكون بلا واسطة هي او بواسطة وجود شيء او بواسطة عدم شيء والاقسام باسرها
باطلة اما الاول فلان وجود ذلك الشيء يجب عند تمام علته فلا يتصور صنع العبد فيه اي تأثيره
الاختياري اما الثاني فلان وجود ذلك الامر الذي يكون الصنع بواسطته يجب بالموجودات المستندة
الى الواجب فيخرج من صنع العبد ضرورة كونه واجبا واما الثالث فلان ذلك العدم ان كان عدما
سابقا فهو قديم لا صنع للعبد فيه وان كان عدما لاحقا متوقفا على جواز جزء من العلة التامة
هو وجود وذلك الجزء ان كان موجودا كان واجبا بالاستناد الى الواجب تعالى فيمتنع للعبد ازالته
وان كان لزوال العدم عدم خلق في زواله عاد المحذور لان زوال العدم وجود فيكون بواسطة وجود
شيء وهو واجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد فتعين
ان صنع العبد لا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم وذلك الامر لا يجب بواسطة الموجودات المستندة
الى الواجب والا يخرج عن صنع العبد فلم يبق لصنع العبد اثر ما في فعل ما ويلزم منه بطلان ما ثبت
بالوجدان ثم ذلك الامر لا يجوز ان يكون هو الايقاع والايجاد الذي يجب عنده الفعل البتة حتى يكون
العبد موجدا لذلك الشيء الموجود خلافا له لان ذلك الشيء يتوقف على امور لا اثر للعبد في وجودها
كوجود العبد وقدرته وسلامة الالة ونحو ذلك فتعين ان ذلك الامر اللا موجود واللا معدوم
الصادر عن العبد امر لا يجب عند وجود الاخر وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل له وبخلق الله

وكل منهما مقترن بقدرة الله ارادته الخلق يصح انفراد القادر بايقاع المقدور وفي الكسب لا يصح ايضا
في الخلق يقع الفعل المقدور لا في محل القدرة وفي الكسب يقع المقدور في محل القدرة مثلا حركة زيد وقعت
بخلق الله تعالى في غير من قامت به القدرة وهو زيد وقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد
وهو نفس زيد والحاصل ان اثر الخالق ايجاد الفعل في امر خارج عن ذاته واثر الكاسب صنوف فعل
وهو نفس زيد والحاصل ان اثر الخالق ايجاد الفعل في امر خارج عن ذاته واثر الكاسب صنوف فعل
قائم به هذا ولكن لقائل ان يقول وجوب الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب
لا ينافي كونه مقدورا للعبد ومخلوقا له لجواز ان يكون استناده بواسطة قدرة العبد
وارادته التي من شانها الترجيح والايجاد وايضا الوجوب بالقدرة والداعي لا ينافي تعلق اصل
القدرة باصل الفعل الممكن وكونه مخلوقا للقادر والقائلون بان فعل العبد بخلقه وارادته لا يجوز
عموما توقف على امور من الله تعالى كايجاد العبد واقداره وتمكنه ونحو ذلك واعلم ان مطلب
كلام بعض المحققين في هذه المسئلة انه لا شك ان بعض افعال الحيوان لا شعور له بها كالنمو
هضم الغذاء وبعضها مشعور به لكن ليس بارادته كمرضه وصحته ونومه ويقظته وبعضها ما قصد الى
صدوره وصحة الصدور وغيرها لقصد اذ ربما يصح صدور فعل لا يقصد وربما يقصد ما لا يصح صدوره
فصحة الصدور والقاصد هو المسمى بالقدرة وهو الكفي في الصدور الا بعد ان يرجح احد الجانبين على الآخر والترجيح
انما هو بالقصد الذي هو المسمى بالارادة او بالداعي وعند القدرة والداعي يجب الصدور وعند فقد احدهما
يمتنع والقول بصدور الفعل عن القادر من غير ترجيح احد المتساويين تمسكا بالاضافة الجزئية بسيط
فان الترجيح بالعلم غير العلم بالترجيح وانما يحتاج الى وجود المرجح لا الى العلم به وكل فعل يصدر عن فاعل
بسبب حصول قدرته وارادته فهو باختياره وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره وسؤال السائل
ان بعد حصول القدرة والارادة هل يقدر على الترك كقول من يقول ان الممكن بعد وجوده هل يمكن
ان يكون معدوما حال وجوده ثم حصول قدرته وارادته لا بد ان ينتهي الى اسباب لها تكون بقدرته وارادته
دفعا للتسلسل ولا شك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند فقدها يمتنع فالذي ينظر الى الاسباب
الاول ويعلم انها ليست بقدرة العبد ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب
للفعل وقدرة العبد وارادته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح
مطلقا لان الفعل لم يحصل باسبابه كلها مقدورة لله تعالى ولا شك ان منها ما هو قبيح والله تعالى
قوله ثم اختلاف الاضافات لما جعل الافعال كلها مخلوقة لله تعالى ولا شك ان منها ما هو قبيح والله تعالى
منزه عن القبائح وكان التفصي عن ذلك بان الحسن والقبيح والطاعة والمعصية اعتبارات راجعة الى
الكسب دون الخلق فيستند الى العبد لا الى الله تعالى وذلك لان خلق الله تعالى المعصية ليس بمعصية وخلق
القبيح ليس بقبيح بل ربما يتضمن مصالح وانما القبيح كسب المعصية والقبيح فلا يقبح من الله تعالى
خلقها ويقبح من العبد كسبها قوله فقوله ان الاتفاق والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبيح
غير مسلم منع للمقدمة الثانية من دليل الخصم وهو فعل العبد غير اختياري ولا شيء من غير الاختياري
بحسن او قبيح وانت خبير بانها مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة اليها لان

جميع الممانعات

جميع ما ذكر الثابت انما هو تحقيق المقدمة الاولى والتفصي عما اورده من الادلة عليها وبيان انه لا
يمتنع ان يكون فعل العبد اختياريا واجيب من ذلك توضيحه منع المنع بصفات الله تعالى وانه
يجب عليها وبكمالات الانسان ونقائصه حيث يجب عليها ويذم وادعاء التناقض في كلام الاشعري
حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قرر في اول الفصل ان الشيء في الحسن والقبيح
بمعنى استحقاق المدح او الذم في الدنيا والثواب او العقاب في الآخرة ولا ادري كيف ذهب
هذا على المصنف حتى ذكر في منع ما ذكرتم اورد ما هو مذهب الاشعري على سبيل التزويد
والاحتمال بقوله وان عني انه لا يكون في حق الله ذلك وهو مذهب الاشعري من ان الفعل ليس
لذاته او لصفة من صفاته بحيث يحكم العقل بان فاعله يستحق في الدنيا المدح او الذم
وفي الآخرة الثواب او العقاب بل كل ما نص الشارع به او بدليله على استحقاق المدح والثواب
فحسن او الذم والعقاب فقبيح وليس للمخالف دليل يعتد به ولا منع يعول عليه وما ذكره
المصنف من تلفيق العبارات وتلفيق الاستعارات وتقديم الاستجاع وتكثير الاقراع فلعله
عند الاشعري كمن يرى باب او كطنين ذباب والله اعلم بالصواب قوله في رأي الصواب هو رأيه
قوله وعند بعض اصحابنا تمسك على كون الحسن بعض الافعال وقبحه عقليا بوجوه
حاصل الاول ان تصديق اول اخبار ان من ثبت نبوته واجب عقلا وكل واجب عقلا فهو حسن
عقلا اما الصغرى فلانه لو كان شرعيا لتوقف على نص آخر بوجوب تصديقه فالنص الثاني
ان كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه وان كان بالنص الاول لزم الدور
وان كان بنص ثالث لزم التسلسل واما الكبرى فلان الواجب عقلا اخص من الحسن عقلا
على ما سبق ويلزم من ذلك ان يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وحاصل
الثاني ان وجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم موقوف على حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه لما وجب
تصديقه وحرمة كذبه عقلية اذ لو كانت شرعية لتوقفت على نص آخر وهو ايضا مبني
على حرمة كذبه فاما ان يثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه او بالاول فيدور او بالثالث
فيتسلسل والحرمة العقلية تستلزم القبح العقلي ويلزم من ذلك ان يكون صدقه واجب
عقلا والجواب ان وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعا
وكذبه ممتنع لما قامت عليه من الادلة القطعية مما لا نزاع في كونه عقليا كالتصديق بوجوب
الصانع واما بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآجل فيجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع
على دليله وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة نص على انه يجب تصديق كل ما اخبر به
ويحرم كذبه او يحكم الله تعالى القديم بوجوب طاعة الرسول عليه غاية ما في الباب ان ظهوره
يتوقف على حكم النبي صلى الله عليه وسلم بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعي قوله وكذا
امتثال اوامر النبي صلى الله عليه وسلم ان وجب عقلا فهو المط وان وجب شرعا توقف
على امر الشارع ووجوب امتثال الامر بالامتثال ان كان بالامر الاول دار والا تسلسل

والجواب ان الوجوب بمعنى اللزوم ثابت بالادلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل
والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع على دليله كما مر وبقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
بعد ما علم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلي الذي هو عين المتنازع كما علم لزوم تصديق
ما قامت عليه الحجج القطعية من المسئلة الهندسية ثم استحقاق الثواب والعقاب امر اخر ثبت
بحكم الشارع في الشرعيات ولا ثبت في الهندسيات قوله فلان الاصلح واجب لا جفاء في انه لا معنى
للوجوب عليه تعالى بمعنى الثواب على الفعل والعقاب على الترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى
المتنازع فيه فان قلت فما معنى الخلاف في انه هل يجب على الله ام لا قلت معناه انه هل
يكون بعض الافعال الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره او لا صدور سعي الله تعالى كرعاية
ما هو اصلح لعباده وكقبول الشفاعة واخراج الفاسق من النار ونحو ذلك قوله وخالفنا الحكيم بالحسن
والقبح هو الله تعالى لا يقال هذا مذهب الاشاعرة بعينه لانا نقول الفرق هو ان الحسن والقبح
عند الاشاعرة لا يعرفان الا بعد كتاب ونبي وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى
العالم علما ضروريا بهما اما بلا كسب كالحسن تصديق النبي صلى الله عليه وسلم وقبح الكذب الضار
واما مع كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر في الادلة وترتيب المقدمات وقد لا
يعرفان الا بالنبي صلى الله عليه وسلم والكتاب كما في احكام الشرع قوله بطريق التوليد هو
ان يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل اخر كحركة المفتاح والمباشرة ان يكون ذلك بدون
توسط فعل اخر كحركة اليد ولا توليد عند اهل السنة لاسناد الافعال كلها الى الله تعالى
بلا واسطة بمعنى انه خالقها وموجدها فحصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم يكون بخلق
الله تعالى عادة بمعنى انه لا يمتنع ان لا يحصل والعادة هو تكرر وقوعه دائما او اكثريا وعند
الحكماء بطريق الوجوب بمعنى ان النظر الصحيح بعد الذهن الفيضان النتيجة عليه فيجب حصولها
ضرورة تمام الفاعل والقابل وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى ان العقل يولد العلم ويو
جبه بواسطة ترتيب المقدمات على ما تقرر عندهم من اسناد بعض الحوادث الى غير الباري
تعالى وقد يقال ان النظر الصحيح هو الذي يولد النتيجة وما ذكره المصنف اقرب وانسب
بتفسير التوليد بايجاد الفاعل فعلا بتوسطه فعلا اخر قوله ثم ذلك الشيء الفطة ثم اشارة
الى ان الشيء الذي لاجله يحسن الفعل ويقبح يجب ان يكون بالاخرة حسنا لعينه
او قبيحا لعينه اذ لو توقف حسن كل شيء على حسن شيء اخر لزم التسلسل بمعنى وجود
اشياء غير متناهية نظرا الى نفس الاشياء وبمعنى ترتب امور غير متناهية نظرا
الى وصف الحسن قوله ويجب ان يعلم المركب المشتمل على حسن او قبح اما ان يكون حسنا
بجميع اجزائه او ببعضها مع حسن البعض الاخر او بدونه فالمصنف خص الحسن باعتبار
جزئه بالقسم الاول اعني ما يكون حسنا بجميع اجزائه ثم فسره بما يشمل القسم الثالث ايضا
اعني ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها لا حسنا ولا قبيحا فصار الحاصل ان الحسن

باعتبار

باعتبار جزئه ما يكون حسنا من اجزائه قبيحا لعينه ولم يتعرض لجانب القبح والظاهر
ان ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها قبيحا يجعل من قسم القبيح تغليبا لجانب
القبح والحرمة ولا يخفى انه اذا كان الشيء حسنا بجميع اجزائه كان حسنا لعينه وجعله
حسنا باعتبار الجزء انما هو مجرد اصطلاح قوله وكذا القبيح ينقسم خمسة اقسام
لانه اما ان يكون قبيحا لذاته اولا والثاني اما ان يكون قبيحا لجزئه او لامر خارج عنه وكل
من الجزء والخارج اما محمول او غير محمول وما سبق من ان الحسن او القبيح يكون لذاته
او لصفة من صفاته انما هو في بعض الافعال فلا ينافي ثبوته في بعض الافعال باعتبار
امر خارج غير محمول لا تتميمة للصفة قوله انما اطلق لما ذكر ان الحسن لمعنى في نفسه
نعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ورد عليه ان هذا انما يصح في الحسن بجزئه ضرورة
ان جزء الشيء صفة كائنة فيه ولا يصح في الحسن لعينه اذ ليس ذات الشيء صفة فيه
فاجاب اولا بانه مجرد اصطلاح وكانه تغليب باعتبار ان عامة الاشياء يكون حسنها باعتبار
الاجزاء وثانيا بان الكلي في الافعال الموجودة الصادرة عن فاعلها وهي لا محالة تكون جزئيات
مشخصة مركبة من الشخص ومن المعنى الكلي لذاته كالعبادة مثلا فيما النظر الى هذا المركب لاعتبار
يكون الحسن باعتبار حسن ثبت في ذاته سواء كان لعينه او بجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه
يتصف بحسن ثبت في غيره وهذا قريب مما يقال ان الدار حسنة في نفسها اي مع قطع
النظر عن الامور الخارجية عنها قوله والفرق بين الجزء قد استدل نفاة الحسن والقبح العقليين
بانه لو حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلف بان يكون الفعل حسنا تارة وقبيحا اخرى
لان ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم باطل لان شكر المنعم حسن بخلاف غيره والكذب
قبيح ثم يحسن اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم فاشار الى جوابه بان الحسن او القبح
لذاته فيما يختلف باختلاف الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة فالفعل حسن
والاضافات فصول مقومة لانواعه والحسن او القبيح لذاته هو الانواع لا الحسن نفسه
قوله اما الاول اي الماموربه الحسن لمعنى في نفسه فلانه اضرب لانه اما ان يكون شبيها بالحسن
لمعنى في غيره اولا والثاني اما ان يعقل سقوط التكليف به اولا وانما جعل الشبيه بالحسن
لمعنى في غيره مقابلا للقسمين نظرا الى انه لا ينقسم الى ما يحتمل السقوط وما لا يحتمله
بل كله يحتمل السقوط وقد يقال لان المراد به ما يكون حسنه لكونه اتيانا بالماموربه لا لذاته
ولا لجزئه بخلاف الاولين وليس بمستقيم لان الاتيان بالماموربه حسن لذاته وبهذا الاعتبار
يصح عده من اقسام الحسن لمعنى في نفسه ثم عبارة فخر الاسلام انه اما ان يقبل سقوط
هذا الوصف اولا والظاهر ان هذا الوصف اشارة الى كونه حسنا لمعنى في نفسه واعترض
عليه بان الساقط حالة الاكراه هو وجوب الاقرار لا حسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان
ماجورا فلذا غيره المصنف الى سقوط التكليف وهو موافق لما قيل ان هذا التوصيف

اشارة الى كونه مأمورا به بمعنى امر الوجوب لا يقال حسنه كان بالامر فيسقط بسقوطه لانا نقول
لا ينافي كونه حسنا باعتبار امر الندب لانا نقول هذا مذهب الاشعري وسيصرح المصنف بنفيه
وعندنا ليس بالامر فيسقط بسقوطه بل انما يتعلق الامر بالفعل لكونه حسنا لذاته او لجزئه او لغيره
قوله واعلم ان المنقول يعني ذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس جزءا من الايمان ولا شرطا له
بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك
كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن في احكام الدنيا كمن انافق فانه لما وجد فيه الاقرار دون التصديق
كان مؤمنا في احكام الدنيا كافرا عند الله تعالى وتمسكوا على ذلك بان حقيقة الايمان هو التصديق
والعمل بالقلب وبان من احدث الايمان يوصف به على التحقيق وان نقض الاقرار وذهب بعضهم
الى ان الاقرار جزء من الايمان تمسكا بظواهر النصوص الدالة على كونه كلمة الشهادة من الايمان
وبان النبي صلى الله عليه وسلم كان يأمر بها ويكتفي ويجعلها من اهم الاعمال الا ان الاقرار جزء له
شبيه بالعرضية والتبعية ففي حال الاختيار يعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون تاركه الاقرار
مع تمكنه منه مؤمنا عند الله تعالى وفي حال الاضطرار يعتبر جهة العرضية والتبعية حتى
يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار واما ان دكن الشرع كيف يسقط ولا يسقط
ذلك الشرع فسيجيء جوابه وتقدم طال النزاع بين المصنف وبعض معاصريه في نظر التصديق
المعتبر في الايمان وان التصديق الذي قسم العلم اليه والى التصور في ايراد المنطق او غيره
ويجب ان يعلم ان معناه هو الذي يقال له بالفارسية گرويدن وهو المراد بالتصديق
في المنطق على ما صرح به ابن سينا وحاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة او لا وقوعها
وتسميته تسليما زيادة ايضاح للمقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقي وهم وحصوله
للكفار ممنوع ولو سلم في البعض يكون كفره باعتبار جحوده باللسان واستكباره مع الاذعان
وعدم رضائه بالايمان وكثير من المتصدقين المقرين يكفر بما صدر عنه من امارات الانكار فعلا
هات الاستكبار فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية
فكيف يصح الامر بالايمان قلنا باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات
ودفع الموانع واستعمال الفكرة تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية هو
نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع في القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسبه
اليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفهم من
نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية
بگرويدن تصديق من غير ان يكون للقلب اختيار في نفس ذلك المعنى فان قيل لم جعل
الاقرار الذي هو عمل اللسان داخلا في الايمان بخلاف اعمال سائر الاركان فجوابه ان الايمان
وصف الانسان المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح فجعل عمل شيء من الجسد

وايضا

ايضا دافعا فيه تحقيقا لكمال اتصاف الانسان بالايمان وتعيين فعل اللسان بالشكر
لانه المتعين للبيان واظهار ما في الباطن بحسب الوضع ولذا جعل الحمد
الذي فعل اللسان رأس الشكر وفي التمثيل بالايمان اشارة الى المأمور به
الحسن اعم من ان يتوقف ادراك العقل حسنه على ورود الامر به او لم يتوقف
فان حسن الايمان ثابت قبل الامر به مدرك بنفسه قوله كالزكاة يريد ان
اعلى درجات الحسن في التصديق الذي لا يسقط بحال ثم في الاقرار الذي
هو ركن من الايمان لكنه يحتمل السقوط ثم في الصلوة التي تحتمل السقوط والبيت
هو ركن لكنها حسنة لعينها بحيث لا يفتقر الى غيره في الصلوة حسنة لعينها
لكونها تعظيما للباري وشكرا للمنعم وعبادة لمن يستحقها لا يقال حسنها
بواسطة استحقاق المعبود ولذا لا يحسن لغيره لانا نقول هذا لا ينافي الحسن
لعينها بل يجوز الاجزاء ان الايمان بالله تعالى حسن لعينه فالمتصف بالحسن هو
الافعال المضافة التي ورد الامر بها الا ان منها ما يحسن بالنظر الى نفس الفعل
المضاف كالايمان والصلوة المأمور بهما ومنها ما يحسن لغيره بان يكون المقصود
الاصلي بالامر هو ذلك الغير لا نفس الفعل المضاف كالجهاد واما الزكوة
والصوم والحج فكل منها حسن لمعنى في نفسه لكنه يشبه الحسن بالغير وتحقيق
ذلك انه حسن بالغير الا انه لاعتبار يحسن ذلك الغير حتى انه في حكم العدم
فصار كل منها كانه حسن لا بواسطة امر فعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن
لمعنى في نفسه فههنا مقامان احدهما ان هذه الافعال ليست حسنة
بالنظر الى نفسها بل بواسطة امر يعرف الفعل انها المطلوبة بالامر والمتصفة
بالحسن وثانيهما انه لا عبرة بهذه الوسايط وانها في حكم العدم حتى كان المقصود
بالامر هو نفس الافعال التي ورد الامر بها اما الاول فلان الزكوة نفسها تنقيص
للمال وانما يحسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والصوم في نفسه اضرار بالنفس
ومنع لها عما اباح لها مالكها من النعم وانما يحسن بواسطة حسن قهر الامارة بالسوء
التي هي اعداء من اعداء الانسان زجرا لها عن ارتكاب المشتهيات واتباع الشهوات
والحج في نفسه قطع للمسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر
للتجارة وزيارة البلدان والاماكن وانما يحسن بواسطة زيارة البيت الشريف
المكرم بتكريم الله تعالى اياه واضافته اليه ففيه تعظيم له واما الثاني فلان الفقير
والبيت وان كانا مستحقين الاحسان والزيارة نظرا الى الفقير والشرف

لكنهما لا يستحقان هذه العبادة اعني الزكوة والحج اذ العبادة حق الله تعالى لا من جهة العباد والبيت
لا يستحق الزيادة والتعظيم لنفسه لانه بيت كساير البيوت والنفس وان كانت بحسب
الفطرة محلا للخير والشر الا انها للعاصي اميل حتى كانها بمنزلة امر جبلي لها فكانها مجبولة
على المعاصي بمنزلة القار على الاحراق فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها فسقط حسن
دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار وصار كل من الصلوة والزكوة
والصوم والحج حسنا المعنى في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة وقد يقال
ان هذه الوسايط لم يعتبر انه لا دخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها
واعترض بان الوسايط هي دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت وهي باختيار العبد لان نفس
الحاجة وقهر النفس في سترق الامكنة مما لا دخل فيه لقدرة العبد واجيب بانه دفع الحاجة وقهر النفس
وزيارة البيت نفس الزكوة والصوم والحج فكيف يكون وسايط حسنها وانما الوسايط هي الحاجة
وسترق المكان والاختيار للعبد فيها وفيه نظر اذ الوسايط ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها
وظاهر ان نفس الحاجة او الشهوة ليست كذلك فلذا صرح المصنف بان الوسايط هي الدفع والقهر
والزيارة المخصوصة ولا خفاء في انها ليست نفس الزكوة والصوم والحج وفي عبادة نحو الاسلام
ان الواسطة هي قهر النفس وحاجة الفقير وسترق المكان والمقصود ما صرح به المصنف قوله
ويرد عليه قد خرج مما ذكرنا الجواب عن هذا الايراد وهو ان حسن هذه العبادات الثلث
وان كان لغيرها بدلالة الا ان ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت كانها حسنة
لا بواسطة امر خارج عن ذاتها فالحقت بما هو حسن لعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن
لمعنى في نفسه المجرد كونه مامورا به كما هو راي الاشعري واما المصنف فقد اجاب عنه بوجهين
حاصل الاول انا لا نجعل جهة حسنها كونها مامورا بها بل نستدل بذلك على انها حسنة
في نفسها وان لم يرد وجهة حسنها كما هو الحق انا لا نسلم ان الامر المطلق يقتضي حسن المامور به لمعنى في نفسه
وحاصل الثاني ان كلما امر به الشرع فالاتيان به حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة
الله تعالى وامتثال امره حسن لذاته فيحسن الاتيان بالزكوة والصوم والحج لكونه اتيانا
بالمامور به وعند الاشعري لا يحسن ذلك عقلا بل الشرع هو الذي يحكم بوجوب الطاعة وحسنها والحسن
لمعنى في نفسه نوعان نوع يكون حسنه لعينه او لجزئه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به كالايمان
والصلوة ونوع يكون حسنه لعينه لكونه اتيانا بالمامور به كالزكوة ونحوها وغير خارج حسن هذا النوع
ان يكون الاتيان به لكونه مامورا به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن حسنا لمعنى في نفسه وبهذا يندفع لزوم
حسن جميع ما امر به بجواز ان يؤتى به لا على قصد الامتثال كالصوم للتبرد فيحسن لغير طاعته

وبما ذكرنا

وذلك لكونه عبادة لمعنى هذا المعنى ولمحتمل الضرب الثاني الدليل على الاول على الحسن لمعنى فيه والضرب الثاني ما دل
السقوط بحال وهو كقوله ولمحتمل الضرب الثاني الى قوله ويصح عنه بشغل الحسن لمعنى فيه غيره كالجهاد وما يحتمل السقوط
الحسن لغيره من الحسن لمعنى فيه المصلي والركوع في الجهاد والدليل على كونه حسنا لغيره والكلام
ان كون المامور به يطلق الامر عبادة يوجب في كل دليل الاعلى كونه حسنا لمعنى فيه من غير
المكلف ولذا صرح بان ذلك اشارة الى الحسن لمعنى فيه لان المذكور في سائر
لمعنى فيه نفسه فيتوقف لعدم احتمال سقوط التكليف وذكره في اصول
حسن الفعل صفة الفعل يحكم به وهو الشبيه بالحسن لمعنى فيه غيره كالزكوة وغيرها
ما يكون حسنا لمعنى فيه غيره ومثل هذا غير غريب في كلام
ثم متعلق به الامر ضرورة ان الامر لا يتعلق الا بما هو حسن والموقف
والا يصير وكل الابعد ورد الامر به وهذا ما قال ان حسن المامور به
ولما لم يخاطب العقوبة وما لحقه معناه انه لم يقامه الجمع عينا بل الجنايات
وكذا في الاسلام من الحسن لغيره ضربان الجامع وهو ما
والقدرة التي بها يتمكن العبد من اداء ما لزمه وحاصل الكلام
وجود الحجة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته
من اقسام الحسن لغيره ما ليس اولى من جعله من اقسام
بالاطاق ان لا يقدر عليه عقلا
سفه فلا يتعلق بالحكيم
الاوسط وما جعل عليكم في الدين من حرج وكل الخبر
الحرج فهذا الطريق
بتكليف الا ان نيل السبيل لاصلين احدهما انه لا تاثير
لا جبلي على ما يجيء والتكليف من الفعل الاعلاج
وهو غير واقع بالاطاق ما لا يكون مستحيلا
شرط او وجود مانع فالجهد على ان
بعض الكافر العصاة والكفار
لا اطاق ما لا يعتد الجهد وهو ما يطاق
العبد من افعال الا على كلفه
او وقوع الكذب في الاخبار فانه
من الامكان ان يكون مقدورا

وانه لمن الوجوب بالمعنى الوجودي ذكره انما توجد الصدقة عن الفقير وانه المعدوم وهو ان الزكوة اغنا الفقير
اما الاغنا بالاعطا بالتمليك الاصلي او التمليك الاثاري وعليه اعتراض ظاهر وهو ان المصرف الزكوة ليس الاغنا
بل الاغنا عن السوال بدفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف على الفقير الشرعي بل يجوز صرف الصدقة
على من يتوقف اغناه على الصدقة وهذا يجاب عن الاعتراض بان المراد من الاغنا
الشرعي لان الغالب من حال الفقير عدم القدرة على تسد الفقر والجزع على ما لا بد
الماهوية من الفقر الشرعي لا يودي الى الجزع المذموم والاغنا الاعلى ما قال
عم افضل الصدقة جهد المقل وايضا جعلت هذا الحديث نفيا للوجوب فظ
على الفقير وسر كون صدقة الفقير على شدة التطوع اشتر غابا منه ما عسار كون
غنيا لا يضيعه وهو الظاهر الملائم لقوله وم خير الصدقة ما كون عن ظهر غنى فوجب
الفقير الذي لا يقدر على شدة الفقر ويجزع لذي الحاجة على ما هو الاغلب وتقدم
ويوفق الذي يصبر على شدة الحاجة وايثار م الغير على مراده ولو كان به خصاصة وقد
حد يصبر على فقره ويتنزه عن التكفف ان كان فقيرا او لا يتعلق ان
ان كان غنيا وعلى هذا لا يتعلق التكلم بالمذكور ولا يجد لها
والازمان والاحوال فقدر الشارع بالاعتبار
للكسب من الاذن شيئا لا لانه التخصيص
بعضا اسبل من البعض كخصال الكفارة ولهذا
صدقة الفطر من نصف صاع من بر او صاع من
كون المراد بعدم وجدان المال هو العوز العرب
اداء الصوم لا يتم ترتب الصوم عدم الكفارة
حتى ان يحقق القدر زاد ملك الرقبة ترتب الا
الاغنا فلا معنى لزوال الا وسقوط الاعتاق الا ان المال
الواجب الكفارة بعد وجدان المال بحسابه مالا اخر قبل الاداء او لا يجوز
اعتراض على قوام فيشترط بقاء القدرة ليس لبقاء
قبل اداء الزكوة حسب سنة
انما يلزم ثبوت احد الامرين وهو الغنا
والجواب عن الاول التزام الفوات
بالمال اجمع ملكا ويدا وان حق الفقير
فلعله حسب هذا الحال لبيوتي
منع المولى العبد المديون

الاداء حتى مات [illegible] وجب عليه القضاء [illegible] وجد الوقت [illegible] او غفل [illegible] حيض او نوم او نحو ذلك [illegible] الوجوب

[illegible] الى زمان [illegible] الفعل [illegible] الزمان [illegible]

[illegible] القضاء [illegible] الوجوب [illegible] النائم والحائض [illegible]

[illegible] النائم والحائض [illegible] القضاء [illegible] الوجوب [illegible] الاحكام [illegible]

[illegible] السبب [illegible] اللزوم [illegible] وجوب الاداء [illegible]

[illegible] الوجوب [illegible] الاداء [illegible] القضاء [illegible]

[illegible] الصوم [illegible] القضاء [illegible]

[illegible] الاداء [illegible] النائم [illegible]

[illegible] الفعل والاداء [illegible]

[illegible]

والشبهة [illegible] الوقت [illegible] الصلاة [illegible] والوقت سبب [illegible]

[illegible] العباد [illegible] الاحكام [illegible]

[illegible] الاوقات والعبادة [illegible]

[illegible] الوقت [illegible]

[illegible] الامارة [illegible] القطع [illegible]

لان كثرة الامارات [illegible] القطع [illegible]

[illegible] الوقت [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] فالشرائع [illegible] الامام [illegible] وهو [illegible]

[illegible] الصوم [illegible] يكون الخطاب [illegible]

[illegible] الايمان [illegible] عقد [illegible]

[illegible] والطهارة [illegible] الصلوة [illegible] الوجوب [illegible]

[illegible] والفروع [illegible] المواخذة في الآخرة [illegible] العبادات [illegible]

[illegible] الاداء [illegible] اللزوم والاداء [illegible]

[illegible] الاداء [illegible] وعند [illegible]

[illegible] الامام [illegible]

[illegible] بيوت الصلوة [illegible]

[illegible] الآخرة [illegible] العبادات [illegible]

[illegible] في الفروع [illegible]

[illegible] المواخذة على ترك الاعمال [illegible] المواخذة [illegible]

[illegible] الآية [illegible]

[illegible] المواخذة في الآخرة [illegible]

[illegible] المواخذة [illegible] الاعمال [illegible]

[illegible] العذاب على ترك الاعتقاد [illegible]

[illegible] العذاب [illegible] الصلوة [illegible]

[illegible]

[illegible] العادة [illegible]

[illegible] العقل [illegible]

[illegible] العموم [illegible]

[illegible] العبادة [illegible]

[illegible]

[illegible] الشرع [illegible]

[illegible] العبادة [illegible]

[illegible]

[illegible] العبادة [illegible]

[illegible] العبادة

[illegible]

الوقت وقد بينوا احكام [illegible] القسم الثالث [illegible] والنذر بالمطلق [illegible] الوقت

مع النذر المعين شرط وفي القسم الثالث معيار [illegible] الصوم فلا يكون الشرط والزيادة

موقوف على الاداء والنذر المعين [illegible] المطلق [illegible] عدم شرط الوقت [illegible]

من انه [illegible] يكون الوقت [illegible] من غير تعرض لكونه شرطا او غير شرط [illegible] واما [illegible]

الوقت لو كان موجبا [illegible] النفل بنية من النهار [illegible] الشروع [illegible]

[illegible] النية بالاكثر [illegible] الاسباب [illegible] يكون موقوفا [illegible]

في رمضان والنذر [illegible] والنفل [illegible] واما الواجب الآخر فانه [illegible]

ما هو من [illegible] الوقت [illegible] والنذر [illegible]

الواحد واما القسم الرابع من الوقت فهو الحج [illegible] الزيادة [illegible]

[illegible] وذلك لانه [illegible] الظرف من جهة ان اركانه لا تستوعب جميع اجزاء [illegible]

جهة انه لا يصح في عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم [illegible] الى سني العمر [illegible]

حتى لو ان [illegible] العام الثاني كان اداء لا قضاء لوقوعه في الوقت الا انه [illegible]

و[illegible] الا حج واحد [illegible] العباد [illegible] لا يصح واحد [illegible]

ان لا يفوته فان [illegible] ولان اشهر الحج من كل عام [illegible]

الاول كالنهار للصوم [illegible]

[illegible] وقت العام [illegible]

على قول محمد [illegible] العمر [illegible] بالموت [illegible]

[illegible] العام الثاني [illegible]

[illegible] العام الثاني [illegible]

[illegible] عند محمد [illegible]

[illegible]

والاثم وعدم جواز النفل [illegible]

الوقت [illegible]

من طلوع [illegible] غروب الشمس [illegible]

[illegible] عدم الاثم [illegible]

[illegible]

[illegible]

لانه [illegible]

[illegible] الخطاب [illegible]

ماموراً به لتضاد في الامر والنهي والجواب ان اريد انه يجب الاتيان بما هو متعلق مفهوم المأمور به فوجوب اذا لم يكن
لا يكون الا مجتمعاً وهو غير المأمور به فهو ممنوع تغاير المطلق والمقيد وان اريد انه يجب الاتيان بالمأمور به من حيث
افراده فلا نم ان المنهي عنه لا يكون من حيث المأمور به قوله ما متضادان قلنا التضاد انما هو
لذاته واما المأمور به بالذات والمنهي عنه بالعرض فلا نم تضادهما وان سلم لزمه الامساك في الوقت
بغير فعل الصوم لكونه حقاً وثم لكونه غصباً كالسيد اذا قال العبد بخط هذا الثوب لا تخطه
بالخياطة وعاصياً لكونه غذاء المكان ❊ هذا آخر الصحيح لكون صحة العبادة اشتراط
ولزم التسلسل وجوب اجزاء من متناهية لا يوجد ما يتأتى به المكلف على اقل لم لا يكون
لان وكذا ما ان كان حاد حاصل اللفظ ايضاً لا يكون مزاحم لصحة الصحيح فرنه وان
فعلم من هذا قد سبق ساد وذكر الحكم على قيل لم لا يجوز ان يكون حسناً لغيره في نفسه
حسناً لعينه والامر بالعين فلما موجاز الا ان مثله صحيح لغيره ونقيض الشيء والعقل
اجزاء سلاح الخمر بمنزلة الوجود والصحيح بمنزلة العدم ووجود الكسب يعود الى وجود
ماء الغصوب لو كانت الطاهرة ماموراً بها امر اطلاق من غير تعرض
الرابع هو ما يكون منهياً عنه لذاته وماموراً به لعرض فلا ساد
ان الشافعي ان الباطل والفاسد عبارتان عما يعاد الصحيح
وتنتج مرجع السبب الشرائط المطلوبة منه العامة
منهياً عنه لذاته او لجزئه وقد يكون منهياً عنه لا
والا يصح الاجزاء والشرط كافية فعلى هذا يجب
من شروط الصلوة والصوم ومن جعله والصلوة
بعضه العقد والاجر المعاوض من غير نفع او للعقد
راجع الى الشرط فيتم اصل العقد صحة مفسد الكل
عن العقد وهو المراد بالوصف هذا الفقه ❊ والربوا ان كالبيع
بعاوضه مال بمال من جنسه احد الحاصل فضل خالي عن العوض
لا على الشرط ❊ البيع باخر فانه فاسد لان
لا بالاثمان ولهذا الشرط وجود المبيع
كون احد البدلين غير متقوم اذا التقوم
الشرع لانه مال لان المال قابل البيع
وجوب الايام المنهي عنه العدد
القربة وفي النفس
ماحيا اذا ايام الهدي

والمقصود الاصلي الواجب الرد والتقويم الا انه عدل عن ذكره في المدبر لتعذر انعدام الملك في العتق بعد الموت
عن العتيق الذي حل بيده كضمان العتق بعد الموت لاعن العين عند احتمال اتحاد شرطه اعني الموت
ولا يجعل بدلا عنه عند عدمه كما في المدبر وام الولد واما الاستيلاء على ام الولد
فان الاجماع على سبب الملك بالاستيلاء على المال المباح وعلى الصيد لدل على ان الزنى عند
الشبهة يحرم التعرض تحقيقا لحق الشرع او حق العبد وحقه معا لما فيه ثابتة
بالاستيلاء فلا نوافي حق الخطأ بشبهة عمدا منا لانه لو لم يسلمه الخطأ
استيلائهم عليها كاستيلائهم على الصيد ولما كان مناطه ان الحد
وانما يجب ولا عناد فانه ارى حواسا آخر وهو ان العصمة
استيلائهم او امرائهم اياه بدار الحرب فزال الاحراز الذي هو سبب العصمة
محظورا والاستيلاء فيه بمنزلة حكم الاسداء في حالة البقاء فصار بعد الاحراز
ابتداء فملكه كالمسلم للصيد وسفر العصاة لا يمنع عن ادائه ولا يؤدي بل يجاوز
الامر الشيء على ما هو ثابت عن ضرورة بالكسر وليس خلاف الدوام من القطع
عن ضرورة لان الفطر القطع ان الامر افعل وصيغة النهي لا تفيد
وهو نهي عن الشيء الفساد لم يقبل انه ليس لفعل
هو ثم على هذا وقال آخرون ان النهي عن الشيء
نهي عن ضده ثم من قال بالتخيير والوجوب والندب
تضاد الضد وتضاد الندب ومنهم من خصص الكلام
يكون نهيا عن واحد غير معين الى غير ذلك من الاقاويل
ان كان منهيا لا يقصد يكون حراما او الا كان مكروه
فالضد المنهي لا يكون حراما في ذلك الزمان سواء
والمقصود الاصطياد والدار يكون حراما لفوات المأمور
من اراد امتثال المأمور به وهو السكون في الدار كالامر بالايمان
اراد الكفر وهو النهي عن الشيء الاخص
هذا الكلام ان وجوب الشيء يدل على
ولا يحل ان يكفر وان كان ظاهرا
الاطلاق لا يفيد عدم الكفر المقصود
يجيز عن نكاح اخر وهو
عن التزوج وهذا الضد
المعتدة اذا تزوجت بزوج آخر

[illegible]

ومنها ما هو خبر الواحد وعند الظن وذكره في التفاصيل والفروع ومنها ما تواتر واعتقد بالكتاب والسنة الجلي والاصول عند
القطع وثانيها ان المقصود من احكام الآخرة عود القلب وهو على تكفيه خبر الواحد واعترض عليه بانه ملزم على الاحكام
الآخرة وهو بعض العلم وهذا فساده وجوابه ان الاحاديث في احكام الآخرة ان اوردت [illegible]
غير بالعمل دون الاعتقاد وهو الايمان بالمغيبات [illegible] حاصله ان الراوي اما [illegible]
اما الموثوق فان كان موثوقا بالفقه تقبل سواء وافق القياس ام لا والا فلا ان وافق [illegible]
فاما ان نظر هو مدرسته في القرآن ام لا فان لم يجد عقل العمل بمقتضى القرآن السابق لا يعتبر [illegible]
الحديث فيقبل او يرده وهو لا يقبل او يسكت عنه فيقبل او يقبل البعض ويرد البعض [illegible]
وهذا ان العمل بحديث الراوي الموثوق بالرواية والفقه سواء وافق القياس ام لا [illegible]
حتى نقض به الاصوليين القياس وذهب اصحاب الشافعي الى ان العلة ان ثبت بنص [illegible]
في الفرع قطعيا فالقياس مقدم وان كان ظنيا فالتوقف وان ثبت لا بنص راجح [illegible]
انه لا خلاف في عدم القياس ان ثبت العلة بنص قطعي وبعدم ان ثبت بنص ظني [illegible]
اذ المستنبط [illegible] اصل قطعي [illegible]
الاحتمال الخطأ [illegible] الشبهة [illegible] النقل [illegible] الغلط والنسيان [illegible]
الاحكام فانها لا تحقق بقينا الا بنقل واجماع وهو امر عادي [illegible]
العلة قطعا احتمال ان تكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم [illegible]
الكتب وفرع على الخبر الذي لا يطرق الاحتمال الا من طريق [illegible]
احاد بانه متواتر ومشهور اجماعا لكنه ان جبر الراوي [illegible]
اصوليا خبرا وعرفوه بالفقه لا يقبل عندنا وفيه [illegible]
ونصر الدين بالعلل وجود [illegible]
الطاعن [illegible] الصحابة [illegible] الحديث بلفظه [illegible]
العلماء [illegible] الحديث الرواية والدين واما الثاني فلانه [illegible]
العمل [illegible] الفرق [illegible]
[illegible] ابن عباس [illegible]
[illegible] الكتاب [illegible] وجوب العمل [illegible]
[illegible] الواحد [illegible]
[illegible] البعض [illegible]
[illegible] الحلب [illegible]
[illegible] الاثم [illegible]
[illegible]

الالفاظ والعدول عما جاء ذلك ما فوه من الصحابة ما امر الى عزم بكذا او نهى عن كذا او رخص بكذا او شاء وكذا من غير تعليم وعلى
ان كان حكما لا يتضح المعنى حتى يتشبه معناه ولا يحتمل وجوبا متعددة على ما مر من الاعلام لا ما لا عند النسخ
واقسام الكتاب كحديث عائشة رضي الله عنها قال ان عبيدة الابل توجب الكفارة بالنطاح بلا ولان الاولاد
الاوزاع وان حمل اي الراوي بخلاف ما روى قبل الرواية الاخرى لجواز انه كان مذهبه فترك ما
لانه حجة يقدم ولا يسقط بالشك عن الزهري عن عائشة ما ترك من رمضان ترك غزوة وهو الراوي
عمر وابن عبد فوسع ترك لانه كان العمل بالتخيير وقيل الطواف بالنصب في ما القصر
وايضا ان ابا بكر وعمر رضي الله عنهما سلم على رأس الركعتين وجاء انه ذكر اولا الاول
بدليل اخر والكلام الخروج انما جرى على ظن انه قد اكمل الصلوة والكلام لا يحكم الناس وكلام
الكلام في الصلوة باطل وقد استدل بحرمة الكلام في الصلوة كان بمكة وحدوث هذا الحكم
ولو متاخر الاسلام وقد روى عمران بن الحصين وجرمة متاخرة كذا في شرح السنة
التي روى عمر فان قيل ان ما ذكر من التحريم النسبة الى تعمد الكذب فليس بلازم
من ذلك كلا اولوية لان المروي عنه اضافة ظنا تعارضا فيه اصل الخبر
فيما ظاهر المروي عنه الانكار والكذب ولا يشعر بالحكم فيما اذا توفر
بلا خلاف وقيل ان ترجح احدهما على الاخر والجزم بموجبه والا تساوى
ابن يوسف لا نقصه عما روى استدل بانه لازم الانقطاع
معقلا جميع وجبر وقيل يسلم الانسان من النسيان ولا
بقيد الظاهر بغير ما شك ولم العلماء عمر على ما قد
كان تسليمه اذ لو كان حرمة الكلام لما جاز
بذكره الانسان ان قصد اداء وجوه اكثرة المسجد
باعادة الوضوء والصلوة ليس اخبر من حدوث تغيير العام
وان كان الطعن مجملا ان تقول هذا الحدث غير ماسك او مجوز
العدالة اصلا ولا يسلم نظرا الى العقل والدين لاجماع الصحابة
كرج وجاء وقيل مقبول لان الغالب في حال الجارح
كان تحريم بالسماع الجرح ومواضع
والاداء وخلل الحديث في الصفوة
الى اسمع فيها امر اجلبه الكلام والعقود
او يدخل المباح الذي يقتضي
كون من الكبائر ولا الصغائر
لا مستقبلا ومرضا والا

او نسخ من سبق فظهر انه ظاهر ولذا النسخ لا يقبل التعليل وقد ثبت على ان عند اطلاقه استعمالا والتجاوز
اصطلاح على ان العموم عند الجمهور ثابت بهيئته والشرط والصفة والغاية وبدل البعض على ما يجيء
هذا الاصطلاح الجمهور على ان العام اذا خص منه البعض صار ظنيا جواز تخصيصه بخبر الواحد والقياس
مستدلا بما ثانيه الندرة ثم الخلاف في جواز الترافع جاء على ظاهر استعماله خلافا لمن
وايضا مستدلا بالشافعي بقصة البقرة والاحاطة بقرة ثم تبدلا ساقا لكونه من العموم
بذبح بقرة معينة بعد ان اللفظ مطلق وقد بيانه مراضيا وانا قلنا انهم امروا بذبح بقرة
صفراء فاقع السرة المامور بذبحها والمقطع بانهم لم يؤمروا ثانيا بتجديد وبان الاستثناء
شيء ذلك بل المامور بذبحها كان بقرة مطلقة على ما هو ظاهر اللفظ ولذا قال ابن
او بقرة لا جزاتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله تعالى وهو دال قوله
الفعل وان السؤال عن التعيين كان تعنتا وتعللا ثم نسخ الامر بالمطلق وامر بالمعين
الاعتقاد والتكرير من العلل جميعا انه لم يصدر العلم بالواجب قبل السؤال والسادس
اطلاق اللفظ الا في العلم بذكر والتردد ناوح والتقصد والتعمد
الحلق ذكر وانثى وادخر فيها من كل زوجين واولادكن ثم خص ابنه
الامة اللغة على انها تعم العقلاء وغيرهم بان قيل لو كان بالعموم
باللغة ولا شك ان الخطاب عن تخطيبه فالجواب انه انما اورد تعالى
من اخذوا من العقول فقلت جانب الكثرة وان الحق ان التعلق
قوله تعالى ما لا يعقل فعلى هذا المعنى وقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى
العام واصحابنا قالوا ان الخلاف منه على ان التخصيص
بانه لا فرق عند الشافعي بين التخصيص بالمستقل
يستقل الاخر سواء المعمول من اصحاب الشافعي على ان
وذلك لان المراد بالهيئة مجموع الافراد لكن لا يطلق الحكم
بدليل بيان ودلالة على ان المراد البعض
والمقطع والمراد جميع الهيئة
ثم يعرف كل على حدة والمص
القوم ان الهيئة هو الافراد
عن الحكم بالبعض غير
السابق بعد ان اريد
ما كان على ان الدخول والخروج
بالا وانواعه

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ان المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف ما لو قال لا اجالس الا رجلا لان القائل بعموم النكرة الموصوفة لا يشترط
العموم بسياق النفي لان قوله لا صلوة سلب كلي يعني لا شيء من الصلوة بجائز والسالب الكلي عند عدم الموضوع
الايجاب الكلي العدولي المحمول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة غير جائز الا حال اقترانها بالطهور
فلا صلوة اذ لو تعلق بالبعض لزم جواز البعض الاخر بلا طهور ضرورة انه لم يشترط الطهور في بعض الصلوة
واذا تعلق بالمسمى بلا فرق والمسمى من النفي اثبات لزم تعلق اثبات ما نفي عن صدر الكلام بالطهور من افراد الصلوة
المعنى كل واحد من افراد الصلوة جائز حالا اقترانها بالطهور وموجب الحاصر فان قلت يعني تعلق المسمى بالبعض
الذي هو المسمى صدر اخرج عن الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز واثبت له حكم مخالف له وهو الجواز فلا يلزم
صلوة ملتبسة بالطهور فلا تخرج على هذا التقدير بعض الاحوال لا بعض افراد الصلوة اذ ليس بعض الصلوة
الا بطهور حالا والمعنى لا صلوة جائزة حال من الاحوال الا حال اقترانها بالطهور يعني لا صلوة في حال من الاحوال
الحالة فانها جائزة كما تقول ما جاءني القوم الا راكبين يعني جاؤا راكبين لا يشيء في خروج بعض الحكم المنفي
كون معنى هو النفي في صدر الكلام وبالجملة ان تعلق المسمى بالمستثنى صدر الكلام جواز بعض الصلوة
فانه مما لا يدل عليه شيء من صيغ الكلام ولا على الحكم الكلي صدر الكلام ولا على الجواز ولا على الاثبات
هو جواز البعض دون البعض نعم لقائل ان يقول ان الموضوع في صدر الكلام يكون الصلوة
وقوعها في سياق النفي في جانب المسمى ولا وجود لذلك الموضوع الا في بعض الصلوة
الاقتران بالطهور فان قيل ينتفي هذا الحكم ويثبت بعضه وهو جواز نفي الصلوة
ما جاءني احد الا راكبا قلنا في جاء حاصل السؤال انكم قائلون بعموم النكرة الموصوفة
الا ان يجالس بكر عالم فلزم علينا ايضا ان يصح كل صلوة بطهور وهذا جواز كون المسمى من النفي اثبات
قائلون بالعموم لكن لا يلزم منا الحكم بجواز كل صلوة بطهور بل يلزم منا عدم الحكم بعدم جواز كل صلوة بطهور
الحكم بالجواز والعام لا يستلزم خاص واما جواز مجالسة عالم فانما هو بالاباحة الاصلية بدلالة المسمى
بالعموم لانا نحرم مجالسة غير العالم فالمسمى اخرج العالم من حرمة المجالسة وبقي مباحا بالحالة الاصلية
الحكم فاعدة عموم النكرة الموصوفة اثبت لزوم العموم في مثل المنفي الا بطهور بطريق الزامي وهذا يستلزم
ان من مراتب اثبات العلية بطريق الايماء ان يعرف من حكم بوصف بطريق المسمى كانه هو
يعقل وان العقوبة علة لسقوط الفروض فيثبت العلية بالمسمى اثبات بالالتزام صدر الكلام بالطهور علة الجواز
علة عدم الجواز عدم جواز كل صلوة مقترنة بالطهور ضرورة وجود الحكم عند وجود العلة وقد نظر لانه دقيق
عارضه الادلة العاطفة على ان محل الطهور لا يصلح علة الجواز على تقدير الاشياء اعني على انه لو ثبت العلية
اسماء الحكم لعدم شرط من الشروط لزم جواز كل صلوة بطهور والحاصل انهم قائلون بان مثل هذا
كتب الا بالقلم يدل على ثبوت الحكم بالقلم لا يلزم منه ان الاتوقف الكتابة على القلم وهذا اقوى
ان نمنع كونه دليلا لانه مع اعتبار الانقطاع وكون الاصل في المسمى هو الاتصال لا يفيد كون الجواز
يعرف عدم الجواز بالمسمى ثبوت الاوجاه مثال ان قوله الا فعلا مفعول له او حال او صفة مصدر محذوف

والدليل الاول على ان كون
خبر الا يعني لا صلوة الا صلوة
ملتبسة بالطهور

حكم المسمى في الثالث اجماعهم على انه تكلم بالعامة اي قصد الى الحكم على ما بقي من الافراد بعد استثناء
[illegible] ونفي القدر المسمى وان كان الاربع اجماعهم على انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي
[illegible] وعلى ان [illegible] ان يكون المسمى منه بحيث يدخل تحت المسمى
[illegible] لا يتبعا وكما لا يتبع المسمى تصرف نقل [illegible] على ما سلوله اللفظ ولا يعتبر فيها
[illegible] واستثناء الاقرار لا يجوز عند ابي يوسف لان الاقرار [illegible] ان
[illegible] الاقرار موضوعا قصدا من [illegible] واجبة فيكون لا يصح المسمى ولا ابطال
[illegible] عند محمد لوجهين الاول ان الخصومة كانت مجوزة شرعا [illegible]
[illegible] الاقرار والانكار قصدا فصح المسمى الاقرار موصولا لا مفصولا لانه [illegible]
[illegible] الخصومة معنا بالمعنى الذي هو الخصومة لا الشرعي الذي هو مطلق الجواب [illegible]
[illegible] استثناء الانكار [illegible] لا يصح بالاتفاق كما في [illegible] تعطيل اللفظ عن حقيقته [illegible]
[illegible] انه على الحالة بناء على الوجه الاول لمحمد وهو انه مجاز عن الجواب [illegible] الاقرار
[illegible] تعطيل اللفظ لانه [illegible] مجاز [illegible] المجاز [illegible]
[illegible] الانكار [illegible] مع حسن [illegible] افراد المجاز
[illegible] الانكار لا انه [illegible] مجازا عن مطلق الجواب [illegible]
[illegible] لا للدليل الذي ذكره [illegible] الاقرار والانكار [illegible]
[illegible] بالانكار فيكون المسمى [illegible] الشيء من التقابل
[illegible] اخراج الانكار ولا يلزم ابطال الصيغة والاقرار [illegible]
[illegible] المسمى [illegible] الاقرار [illegible] المسمى [illegible]
[illegible] المسمى [illegible] للاخراج ولا اخراج والتقطع فكلام المص محمول على الاستثناء
[illegible] المسمى [illegible] على المسمى وعلى نفس الصيغة
[illegible] الا الذين تابوا [illegible] الذين يرمون [illegible]
[illegible] الذنب [illegible] الفسق [illegible] النوع [illegible] السبب
[illegible] الفسق [illegible] الاستثناء [illegible] الاوجه للانقطاع [illegible]
[illegible] قام به الفسق [illegible] الساوك [illegible] القاذف

مقتضى به

فاسق لان الفسق لازم القذف بالتوهم خرج عن كونه قاذفا فلم يخرج من لازمه وهو الفسق والجملة الاولى لم يكن فاسقا
الحال واعترض بان الحسن منه على تقدير اتصال الاستثناء السابق بالفاسقين بالاستثناء الحكم عليهم بذلك
بقوله اولئك لا يتناول التائبين داخلون فيهم مخرجون عن حكمهم وهو الفسق لانه قبل حصول التوبة
التائبين فهم كما يقال القوم منطلقون الا زيدا متصلا استثناء على ان زيدا داخل في القوم مخرج من حكمهم
وصح الاستثناء المتصل سواء جعل الحسن منه الفظ هو القوم او الضمير المستتر
في الحسن اذا جعل الحسن منه لفظا هو لفظ العموم استثناء واذا جعل الحسن منه ضمير
داخل في الذوات المحكوم عليهم بالانطلاق مخرج عن حكم الانطلاق كما في قولنا
واجاب بعض مشايخنا عن هذا الاعتراض بكلام محصله ان الفاسق لما اطلق
السابق ومن صدر عنه الفسق في الزمان الماضي او من قام به الفسق في الحال
فالتائب ليس بفاسق ضرورة قضاء الشرع بان التائب ليس بفاسق
الحسن على تقدير السكوت عن الاستثناء وهذا المراد في الاسلام بعدم تناول
يدخل فيه زيد على تقدير عدم الاستثناء وان اريد الكلام السابق
الفسق عنه في الجملة ضرورة انه قاذف والقذف فسق والاحق ان يمنع
صحة اخراجهم عن الفاسق بالمعنى الاخر ليس بصحيح وان الاستثناء
مرسوم وهو عام ليس بصحيح للاجماع القاطع على انه لا فسق
الحسن منه اي كون ما عدا رسالة الحسن منه وشمولها
الذي يدخل شامل التائبين فهم خلافه صحة الاستثناء
الفسق كما اذا لم يدخل زيد في الانطلاق فانه يصح استثناء
الاستثناء دخول الحسن في حكم الحسن منه بحسب دلالة اللفظ
وصفاته ولكن الجواب انه لا فائدة للاستثناء المتصل على هذا
المقدر لفائدة جديدة وهذا المراد في الاسلام بعدم دخول السابق
كون الحسن منه هو الفاسقون وكون الاستثناء
الاستثناء كما يجوز الحكم عليه كون زيد
عن الخلل في الكلام لانا نقول في هذا
الاستثناء منقطع على معنى انه فاسقون
الذين ماتوا والا بتوبة
وبعد التوبة والتركيب الاستثناء
والاختلاف في جواز
الى الجميع

الفاسق

لانه فاسق

فاسق

فاسق

فاسق

فاسق

غطيم والفداء انما يكون بدلا عن المأمور به ولو كان المأمور به مقدمات الذبح لما احتيج الى الفداء لانه يأتي بها والصلوة
لم يكن الذبح مأمورا به لانتسخ شرعا وعادة باشتغاله بذكره واقدامه على الذبح ولهذا ترى الذبيحة على ملته
واما الثاني فلانه لو لم ينسخ للزم ترك معصية قال قتل قد وجد الذبح كما روي انه ذبح وكان الكبش
خلاف العادة والظاهر ولم ينقل نقلا يعتد به ولانه لما احتيج الى الفداء ثم لا يخفى ان هذا
من الفعل كان نسخ الصلوة لهذا الحاجز للعطف مانعة لكن من الذبح وانما امسح لانه
كون الكل اذ لا يصور نسخ ما مضى ولذا قال الامام الحسن الظاهر نسخ واقع
النسخ لا يعطف على مقدم سابق بل الفعل فانه اوامر ولا الامر بشيء الذبح وان ينسخ
بفعل المأمور به والحاصل انه اذا وقع التكليف بفعل ظاهر الاستمرار فيجوز ان ينسخ
فجوابه من السنة وجوبا فرض قال قبل ان يصل وقت الفعل لا يجوز ولا يصح وذهب
بيان للانتهاء وانما هو استخلاف وجعل الذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد اذ الفداء
الكره وقال قد يكون نقل بقلبت ما يوجب عليك من الكره ولو كان ذبح الولد
مقام الاصل يتحقق ترك المأمور به حتى يلزم الاثم قال لكن يلزم ان يكون مقام
الولد وتحريم الشيء بعد وجوبه نسخ لا يحال فيه انه لا يكون نسخا وان لم يكن
ثابتة الاصل فزالت بالوجوب ثم عادت بقيام الشاة مقام الولد
لان شرط التعدي الى فرع لا نص فيه فلا نسخ عاد الى عدم
بالاحكام المنصوصة قال قد وجد سقط نصيب المعلق بالاجماع المنعقد
بالاجماع مع دلالة النص على انه انما يجب بالاخوة دون الاخوات
ودلالة النص على عدم ايجاب الاخوات تنسخ على كون المفهوم
اجماع فلصلحه ثم تبدل لكن الصلوة فينعقد اجماع تابع
يصور حدوثه بعد النسخ ولا ظهور الاستدلال اجماعهم
يجوز ان يكون مستند الاجماع الثاني قياسا فانه لا
هو القياس لان اسماء الشرط
لو لم يكن مستند الا النص
يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك النص
والى هذا المعنى اشار بقوله
مقاديره وعصار سائر
ما ان ارتفاع
حتى بطل

والمعارضة ثابتة وجوب العمل لا جواز ثابت والجواز انما انتفى بقوله عم لا وصية لوارث فيجوز نفي اصل الوصية لكن
الجواز بالسنة كما شرعا بالاباحة اصلية والثابت بالكتاب ثابت والوجوب بالرتبة بانه الوارث
السنة الكاملة هذا ما تلقى بالكتاب الله تعالى ان حكم قوله تعالى ما مسكوه
وجوبا بالاجماع الا في الدين واذا منسوخ التلاوة ودون الحكم وقوله تعالى ما مسكوه
اذا تعلوا ان المصاحف كلمة يجعل من قسم الكتاب السنة ولذا قال عمر رضي الله عنه لولا ان يقال
مكتوبا
لاحدثت الشيخ والشيخة الى آخر بالمعنى نسخ السنة بالكتاب
بالسنة سوى انه غير متواتر القرآن وهو لا يوجب التعبد
جاء كونه ثابتا بالكتاب والسنة بمعنى انه لا يثبت القرآن القطعي
ثابت التوجه الى المسجد
ثابت المقدس بالمدينة فان قبل التوجه الى بيت المقدس من شرائع من قبلنا
ثابتة بالسنة صحت لكن الشرع موجب لكل الكعبة وحديث خارجة
بالسنة بعد النزاع والكتاب نسخ بخبر الواحد فكيف يجوز اخبار الراوي
الاجماع بالاجماع وكان الكتاب
قوله انا اخذنا الكل
الاخبار الشرع
الطاقة
بالاجتهاد
الاجتهاد
الاجماع
الاجماع
الاجماع
الاجماع
الاجماع
الاجماع

معاندتان احدهما انه يلزم ان مفهوم المخالفة هو محل الخلاف بين ابي حنيفة لانه لا معول به فلا يصور رفعه وانه يلزم
لا معنى اخذه ذلك على ابن الحاجب بما علم من عادته في الاختصار السكوت عما هو معلوم ولا حكم
اورد للمذكور الى تغير المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم فلا يتناول الاول زيادة ركعة
على ثلاث في حد القذف والثالث التغيير في ملزوم امور بعد التغيير ام دون كما قالا
وقد فسر المحصول وغيره تغير الاصل بحيث يصير وجوده كالعدم بانه تكون الاصل
تجب الاعادة والاستيناف والحق ان هذا لا يستقيم في المثال الاول اذ لو اقتصر على ثلاث
اعاد الصلوة بركعاتها السلب بخلاف السالم الاخر بل لو اقتصر على ثلاث
وكذا الاتي باحد الامرين الاولين اعني الصوم والاعتاق كان كافيا من غير وجوب شيء
ما ذكره ابن الحاجب وهو ان تصير وجود المزيد عليه بمنزلة العدم قال الشارح
احامه الحد وسبق الاشكال في المثال الثالث لان احد الامرين لا يكون بمنزلة العدم
بالمامور به على تقدير الاتيان باحد الامرين الاولين وغاية توجيه ما ذكره بعض المحققين
غير محرم وحد كان محرما قبل الزيادة وقد كان العدم واسماء الرمي عنها واعتبر
ليس من اصل الشيء عند العاقل وان المثال الثالث شيء عند كل لا من حيث
الزيادة وان غير بالمزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ويلزم بسببه
على الزيادة عشرين على ثمانين حد بذلك الاعداد والاحكام حيث
شرعا بحيث صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل
الوجه كان ذلك نسخا او كان قد خير بين فعله وفرد فعل ثالث
كزيادة التغريب على الحد وزيادة عشرين جلدة على حد القاذف
هو مذهب القاضي عبد الجبار ومذهب الاحكام وهو معتمد
تفسيرا شرعيا بحيث لو فعل المزيد عليه بعد الزيادة على الحد الذي كان
وصح ولم يلزم بسببه وانما يجب ضم شيء اخر اليه لم يكن نسخا وقال
فظهر ان ما نقله ابن الحاجب عن الابياري انه فسر بنفي
اجزاء الاصل وقد يمنع الاجزاء امتثال الاداء
بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع عدم
نسخ لتوهم الزيادة على الركعة
وهو عدم تمام غير ما مقام
لكم معلوم هو الجواز
بدونه فثبوت حكم احدهما
بحيث لا يكون فعله

[illegible]

غير قائل بالتفصيل فهو قول لم يقل به قائل فيكون باطلا اقول عدم القول به لا يوجب بطلان القول به لان الاجماع
الحجة واقعة متجددة لم يسبق فيها قول لاحد فان قيل هذا يتفق القول الاول على نفي التفصيل والقول الثاني
قلنا ممنوع فان عدم القول بالتفصيل اعم من القول بعدم التفصيل والاعم لا يستلزم الاخص فلا يلزم من القول
بالتفصيل لما جاز القول به فان قيل في التفصيل تخطئة لكل من الفريقين في بعض ما ذهب اليه
قلنا المخطئ لكل طائفة فيما اتفقوا عليه لا تخطئة لكل بعض من الاتفاق على خلافه
بل شهرة الخلاف كما هي لسهما مع الاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث يصل الى الخصم
مذهبه ثم التفصيل الذي اختاره صاحب الاحكام ومن تبعه اصل لكن عند موافقة ما خرج
ان القول الثالث يشتمل على رفع ما اتفق عليه القولان السابقان ام لا ولكن الاصول التي
وما ادعاه اخص من القول الثالث مستدل لبطلان الاجماع في صورة الصورة غير معتد بها
لانه ثبوت احد الشقوق لا الاجماع في مسألة الزوج او الزوجة مع الاخر يكفي وقد يصدق
يجمع عليه ما فيه من مخالفة البعض ولهذا احدث السابعون قولا ثالثا
دون زوجه او بوله وقال بعض آخر بالكشف كذا العبد الحر
الصداق مثلا لا اجماع على وجوب غسل الخرق لخالفا في صحة ولا على وجوب مسح
صدقا انه لا شيء ولا واحد من الطهارة من ماء اجماعا
وكتبت مغلظة بحسب التعبير عن الادرس لمفهوم شيء
فرد آخر وظاهر انه لا يلزم منه الاجماع على الحكم
على عدم جواز الاكتفاء بالمفهوم وعلى عدم جواز
كان هو لا بعدم اعتبار الحكم في العلة كان مخالفا للاجماع
في العلة اما عند ابن مسعود رضي الله عنه فظاهر حيث
الحمار ومن انتهاء الجرح ومسح ما اجماع ابن مسعود وغيره
واما عند غيره فلان اخذ الاول اعم كون العدد بوضع
هذا الرأي الفاسد لا يجوز فان زيد رضي الله عنه
القول السابق فان اشتراك الاوامر
كون المشترك
وعند بعض هذا الضابط
ولهم صور الخلق
وهو ان يكون

العدالة بالوساطة والبهيمة بعد ذلك وهي خير الامور اوساطها والحكمة النفس السبعية بقاء البدن الذي هو
الناطقة التصل بذلك الى كمالها اللائق بها ومقصدها المتوجه اليه وفي السبعية سبع البهيمة وقمع
من سهلها وشرط التوسط في افعالها لا تستعمل الباطنة في هواها وتغرقها في الحاجة
تستريح سبعها وبهيمتها للاصطياد وفان انقاد السبع والبهيمة للفارس واستعملها على ما ينبغي
الى الصيد والسبع الى الطعم والبهيمة الى العلف والاكل الكاصول النفس لحواسها
الكلام في ان هذه الملكة نفوس متعددة ام نفس واحدة مختلفة الاعمال تام
واما غير من الامات هذه الملكة فان اتفاق مجتهدي عصر واحد حجة قطعية لست
الظاهر الخطأ الصحابة على ما يشعر به قوله لم يقع في الاذن وان الضلال في بعض
هذا الوسع لا ساغ كون الموصوف العامل بالشرائع المرتبة على الاوامر غير الامر
مكرر من زمانه لعدم الاطلاع على الآن المعروف والمكرر الجاري والاجتهاد
جميع ذلك الادلة الظاهرة قطعية اجماع المجتهدين من عصر واما قوله
الخطأ في الاجتهاد فلا يمنع بل هو ماجور ولان المراد كونه
بعد القطع بعدم عدالة الكل من الآحاد وبعد التسليم الادلة على قطعية
على حجية الاجماع فان الاخبار عصمة الامة عن الخطأ
متواتر المعنى مثل شجاعة على وجود حاتم فلعبارة بلوغ
اذ من تواتر معناه فانا اذكر قد ذكر الفن على قطعية الاجماع
مع السلام صحيح الاكمل شيء من احكامه مع الاولا
الدين بحيث لا يصل اليه الا احد وح اما الا بعد الامة
من حاصله وهو باطل بالقوة فتعين صحة الحجية
الاختلاف وجميع المجتهدين الى الفقه وهو ايضا باطل
تعين عدد معين من الاعصار صحة الاجماع
واحد فيكون اتفاقهم بانا الحكم وبنيته عليه
والقائل بحجية الاجماع لا يستلزم
المفروض غالبا من ما يطلب
على قواعد العقائد والتوفيق
المتفق بانه حين
يحصر ذلك لان ما
لا دخل في المقصود
ونبوتها

وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض
ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين

[illegible]

[illegible]

مملوكا مقدورا للتسليم والمسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود الا ان الشرع رخص فيه باقامة ما هو سبب القدرة على
التسليم وهو الاجل مقام صفة القدرة وجعله خلفا عنها ثم الاصل في السلم المؤجل يشتمل على جعل الاجل المعلوم
السلم فيه وعن القدرة عليه وهو يسلم الحال عليه تغيير لهذا الحكم لانه ليس بجعل الاجل خلفا عن وجود
شرط العوضين بعد ثبوت الحكم من غير تغيير وقد يقال ان معنى اقامة الخلف مقام الاصل هو جعل الخلف
الاصل بكونه بحكمه الذي لا يعتبر او بكونه اولى بالجواز لكونه مفضيا الى الاسود من الخلف
الاجل وربما يجاب بان اقامة على عقد السلم دليل على ان ما عنده مستحق حاجة اخرى
وجواز التبرع فيه نظرا فيه لكون الدفع الحرج واصطناع المسيء والغير مع الاذن
وجه السؤال انكم جوزتم دفع صدقة الواجب على الزكوة مباشرة العين بعد دفع حاجة الفقير
على وجوب عين الشاة وحاصل الجواب ان تعليل هذا النص ليس بالعلة بل بالدلالة
الجابر الزكوة اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكوة عبادة
ابتداء وان الصرف اليهم ايفاء لحقوقهم والجابر العنا زاتهم ولا خفاء
يطلق الى الحاجة فلما امر الدفع بالصرف اليهم من حقهم مطلق المال
لا بالتعليل وعلم ان ذكر عين الشاة اما لكون البدل واجبا عليه
ولكون تعيين المقدار الواجب اخراجه في القيمة فاذا قبلها
لما عين التعليل بالحاجة اشتباه العليل اما وجه الحكم اخر هو كون
من تتبع تعليله بالحكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان
باعتبار كون الصدقة من الاوساخ ولهذا كان تقبيل القرابة
محلا للسيء دون الخير ولما كان هذا الحكم شرعيا علل
صدقة الشاة وجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة
الشاة وآخر هو جواز الاستبدال وثالثا هو صلاحية الشاة
قيمة ولسنا نعلم هذا الحكم بغير تغير النص الدال على وجوب
وهذا التفسير معارض للتعليل بالحكم اخر هو صلاحية الشاة
على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقير فصار
وجامعا لاخر صار والنص
ولما كان هذا محالا لاطلاق عبارة
قد يعتبر من جانب الفقير
للتعليل بالتقويم
على وجوب الشاة
لا مع جواز الاستبدال

[illegible]

الحكم لان جميع الاوصاف الاحكام من الاجناس انواع لمطلق الوصف والحكم علاقة فرق من علل الشرع
باضافة النوع الى الوصف والحكم يعني من البيانات النوع الذي هو الوصف والحكم المطلوب
بالاضافة الى الوصف المخصوص والحكم المطلوب لصار ازاء الانواع العالية والتوسط الى
الجنس الى الوصف والحكم وان يعني اللام على ان المراد بها الوصف المعين والحكم المعين
من ذكر الوصف والحكم مثلا يخرج الاسان عن الانسان بما يحتاج اليه وهو على حكم
فعجز الصبي الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر جنسه بسبب العقل وهو
الظاهر والباطن على ما يشهد الرعن وهو الجنس الذي هو العوارض الناشئ من الفاعل
والعجز الناشئ من الفاعل على ما يشمل الساقط اضافة وهو مطلق العجز الشامل
وكذا رجوعا الى الحكم عليه بنفي ذكر جميع الاوصاف والاحكام والا فصحة الاضافة
الجمع فضلا عن الاعتبار ما يحاصل ان الوصف الموثر الذي ثبت بنفسه
كالعجز بسبب العقل لسقوط ما يحتاج الى النيابة عليه حتى الى الوصف
او عليه والى النوع من الوصف كذلك الحكم كما في سقوط الزكوة عن
الى النية وجب لسقوط الزكوة وعليه جنس الوصف كذلك الحكم
ما يحتاج الى النيابة الا ما عدا الحق وفي بعض النوع كالسائمة
والفور للطوف لكن بعد ورود نص كلام الفصل عن
حاصله ثم بعض الاشتراك الا في الاشتراك العبرة جاز الوصف
لان الربا اما فضل او نسيئة او ربا اما الربا هو احد لا غير
فذكر الواحد اما ان يكون اعتبار النوع او الجنس
الاربعة للافراد مركب مع كل من الباقي بعضها
اعتبار النوع والنوع اما ان يركب مع اعتبار الجنس
اما ان يركب مع اعتبار النوع اما ان يركب مع اعتبار الجنس
النوع مستلزما اعتبار الجنس وبيانه لا وجود للنوع
النوع مستلزم الركن الربا في البيع
ان الربا ما كون الاصل
اتفاق العلماء والبعض
اعتبار النوع والنوع
الاسلام
والفساد

من حيث الذي

من حيث القدر والمركب قاصرا اعتبار النوع في الجنس كالخيض في حرمة الوطء فهذا تأثير النوع في النوع وجنسه هو الاثر في علة
بنفسه اقوى من جنسه وهو وجوب الغسل لا غير والمركب قاصرا الجنس كالحيض على حرمة الوطء فهذا تأثير النوع في النوع
وانما اعتبر الجنس في حرمة الوطء المحرم من ان يكون في الشرعية اوضح جبا والجنس هو الخروج من السبيلين تأثير في حرمة الوطء لكن
لكن ليس تأثير في الجنس هو حرمة الوطء مطلقا واما المركب من الاثنين فالمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في النوع كالطهارة
سور الهرة فان العلة علة الطهارة لعموم صلى الله عليه وسلم انها من الطوافين وجنسه وهو مخالطة نجاسة يشق الاحتراز عنها
عن الطهارة كما يبين علمه لكن المركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس كالاتجاه في الجنون اجنونا مطبقا فانه من حيث انه عجز
بسبب عدم العقل موثر في مطلق الولاية ثم من حيث عجز وايضا بسبب عدم العقل علة لولاية التصرف الحاجة بخلاف
فانه من حيث انه صغير لا يوجب هذه الولاية والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع الجنس في الجنس كالولاية في حال الصغير
فانه عجز بعدم العقل موثر في مطلق الولاية ثم هو موثر في الولاية في الحال الحاجة الى بقاء النفس والمركب من اعتبار الجنس في النوع
مع النوع في الجنس كخروج النجاسة فانه موثر في وجوب الوضوء ثم خروجها من غير السبيلين كالدم والقيء هو كالمنظم موثر في وجوب
الوضوء والمركب من اعتبار النوع في الجنس كالمرض عدم الصوم على التخيير والجنس خلافه الفطر موثر في سقوط العبادة
لا ذكر الصفة قوله ولا شك ان المركب من الاربعة اقوى من الجميع يعني ان قوة الوصف انما هي بسبب التأثير والتأثير بسبب
اعتبار الشارع فكلما كثر الاعتبار قوي الاثر فيكون المركب اقوى من البسيط والمركب من اجزاء اكثر اقوى من المركب من اجزاء
كل ذات خبيث بالذات يستقيم فيما سوى اعتبار النوع في النوع فانه اقوى الكل لكونه بجزئه الشمس حتى يكاد يقربه فكون الكل
الاقوى الا بتعدد الحل فالمركب من اجزاء لا يكون اقوى من غيره وقد يتبين بعض ذكر بعض اصول الشافعية ان الشافعي
ما وقع نوعه في نوع الحكم ولم يوثر جنسه كالطعم في الربويات فانه نوع المطعوم وهو الاقيات سواء في ربويته بل لم يوثر جنس الطعم
فيجوز بيع الطعومات كالحنطة والدقيق والعلة هي الاقتيات الباقية قوله ثم لا يخلو الحكم بعد التعليل لا يخلو اما ان يكون
مثبتا بشهادة الاصل او لا يكون وفق الحكم حذف والمراد بشهادة الاصل ان يكون الحكم المعلل اصل معين من نوعه يوجد فيه ضبط الوصف
الذي نوعه انما قلنا المراد انه لا يخلو اما ان يكون له اصل او لا يكون كما ذكرنا ان كلا من اعتبار النوع في الجنس واعتبار الجنس في النوع
ظن يوجد بدون شهادة الاصل فصار الحاصل ان كلا من اعتبار النوع في النوع واعتبار الجنس في النوع يستلزم
شهادة الاصل وهو معنى العموم والخصوص المطلق واما اعتبار النوع في الجنس والجنس في الجنس فلا يستلزم شهادة
الاصل بل قد يجتمعان وقد يفترقان وهذا معنى العموم والخصوص من وجه فالتعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه
او جنسه في نوع الحكم يكون قياسا لا محالة لان الحكم المعلل مقيس والاصل المشاهد مقيس عليه وكذا التعليل
بالوصف الذي اعتبر نوعه في جنس الحكم او جنسه في جنسه اذا كان شهادة الاصل واما اذا كان بدونها فهو
تعليل مشروع مقبول بالاتفاق لكن عند بعضهم يسمى قياسا وعند بعضهم يكون استدلالا لانه علة مستنبطة بالرأي
بمنزلة ما قال الشافعي رحمه الله تعالى ان التعليل بالعلة المتعدية يكون قياسا وبالعلة القاصرة لا يكون
قياسا بل يكون بيانا علة شرعية للحكم فان الامام السرخسي رحمه الله الذي عندي انه قياس على كل حال فان
مثل هذا الوصف يكون اصلا في الشرع لا محالة لكن يستغني عن ذكره لوضوحه وربما لا يقع كمستنبط
عنه فيذكر قول هذا لا يكون الخلاف في مجرد تسميته قياسا على ما ذهب اليه المحققون بل عند البعض

يكون التعليل بالوصف المؤثر مستلزما لشهادة الاصل لكنه قد يذكر وقد لا يذكر وح يصح ان يحمل قوله لا
يخلوا من ان يكون له اصل معين على ظاهره **قوله** واذا وجد شهادة الاصل بدون التاثير يعني ان
شهادة الاصل قد توجد بدون كل من الانواع الاربعة للتاثير وحينئذ يبقى الوصف غريبا معدوم تاثيره
فلا يقبل عندنا اي لا يجب قبوله لان شرط وجوب القبول هو التاثير او المراد انه لا يقبل ما لم يكن ملائما
فان قلت الملائم يجب ان يعتبر جنسه في جنس الحكم فهو احد الانواع الاربعة فالتقريب لا يكون الا مؤثرا فكانت
احد الانواع هو اعتبار الجنس القريب في الجنس القريب على ما مر في تفسير المؤثر والمعتبر في الملائم هو الجنس
البعيد فالقريب بمعنى غير المؤثر يجوز ان يكون ملائما فظاهر ان اسم القريب يطلق على نوعين من الوصف احدهما
ما اعتبر نوعه في نوع الحكم على ما سبق من ان البعض يسمى اول الاربعة غريبا والثلثة اباقية ملائمة وهو
مقبول بالاتفاق وثانيهما ما يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم اعتباره ولا الغاؤه
في نظائر الشارع وهو مردود اذا لم يكن ملائما خلافا لاصحاب الطرد واشار المصنف في انشاء كلامه الى اثبات
شهادة الاصل بدون التاثير بانها قد توجد بدون الاقربين يعني اعتبار النوع او الجنس في التنوع لكونها
اعم مطلقا منهما وبدون الاخيرين يعني اعتبار النوع او الجنس في الجنس لكونها اعم منهما من وجه فهو
بدون التاثير في الجملة لانحصاره في الانواع الاربعة وما يتركب منها وفيه نظر لان التحقيق بدونه كل واحد
من الاربعة لا يستلزم جواز التحقيق بدون المجموع فيجوز ان يكون اعم من الاولين باعتبار ان يوجد في الاخيرين
وبالعكس فيجوز ذلك لا يلزم ان يوجد بدون التاثير **قوله** وانما اعتبرنا التاثير في العلة لوجوب العمل بالقياس لوجوه
احدها ان القياس حجة شرعية فلا بد فيه من اعتبار الشارع وثانيها ان الاقيسة المنقولة من الصحابة والتابعين
كلها مبنية على العلل المؤثرة واجيب عن الاول بان يكون القياس حجة شرعية لا يقتضي الا ان يكون له اصل في الشرع
واما لزوم ان يثبت بعض او اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف او جنسه القريب في نوع الحكم او جنسه القريب على قيد
بالتاثير فممنوع ولم يكن الجنس البعيد وخصوصا انظر بوجوه اخر من مسالك العلة كيف وقد جوز عدم الاول بغير الوجه
ايضا وعن الثاني بانه لا يدل الا ان الاقيسة المنقولة كلها مبنية على علل معقولة مناسبة وليس النزاع في ذلك بل في
بالمعنى المذكور ولا يخفى ان في كثير من الاقيسة المنقولة اعتبار الشارع الجنس البعيد ولم يثبت اعتبار الوصف بعض او كل
بل بوجوه اخر واظهر ان مادام بالتاثير في هذا المقام ايضا بل العلة فمعناه ان يكون الوصف مناسبا ملائما لا ما
الحكم الم سواء كان مؤثرا بالمعنى الذي ذكره المصنف او لا وحينئذ يتم الاستدلال وهذا ظاهر من انظر في كلام في هذا
المقام من تقويم التاثير في الامثلة المذكورة فوق قوله صلى الله عليه وسلم انما هن الطوافين بجنس الطوف وهو الضرورة
آخر في التحقيق واثبات الطهارة وفي الحاجة كما في الميتة في المخمصة فانه لا يجب عليه غسل اليد
والفم بعض مرة وايضا لما كانت القطة التي لم يكن الا ضرر من سؤرها الا بخروج عظيم فسقط اعتبار
الحيوة وفيما للخروج كما في حل الميتة وفي قوله صلى الله عليه وسلم انما دم ترقى انفجار الدم ضيقا وفي كونهما لازما
وهو تاثير التحقيق اما في وجوب الطهارة فلان العبد لا يصلح للقيام بين الرب الاطلاق واما في عدم كونه ضيقا
فلان الحيض ثبت حادثة لاسرة بنات آدم خلقها الله في رحمها مقدرا والتجاوز دم الوقت ليس كذلك فلا يكون ضيقا
سوغا للخروج الموجب اسقاط الصلوة والصوم واما في كونه مؤثرا فلانه ليس في وسعها امساكه ورده فيكون دائما في
التحقيق بان يحكم مع وجوده بقيام الطهارة في وقت الحاجة وهو وقت الصلوة المفروضة اذ هو وجبت عليها الطهارة
لو تحققت لبقيت مشغولة بالطهارة ابدا ولم يتفرغ للصلوة فعلمنا في ذوي عليه الصلوة والسلام ارايت لو تحققت

[illegible]

[illegible]

الاول ان التخصيص من الاحكام التي لا يمكن تعديتها من الاصل اي الادلة اللفظية الى الفرع اي العلة [illegible]

والمجاز من خواص اللفظ واختصاص اللازم بالشيء يوجب اختصاص ملزومه به لان اللازم وجود الملزوم [illegible]

يعترض عليه بانا لا نسلم ان التخصيص مطلقا ملزوم المجاز بل التخصيص في الالفاظ كذلك ومنع تعديته [illegible]

في العلل تخصيص بعض الموارد كتخصيص الالفاظ بعض الافراد وبعض اللفظ بالمجاز [illegible]

اولى فثبت ان الانصاف بالخصوص والمجاز [illegible] الاحتجاج الثاني ان اثبات الحكم بطريق [illegible]

تخصيص العلة يعني انتفاء الحكم لمانع مع تحقق العلة لا يجوز لانا قد بينا ان العكس [illegible]

سبق من ان شرط الدليل ان لا يعارضه ما هو اقوى منه فانتفاء الحكم في صورة العكس [illegible]

وانما قلنا ان العلة في العكس ما لزم من وجوده وجود الحكم بدليل الاجماع على وجوب [illegible]

المانع فلو كان لازم من وجوده وجود الحكم بل تخلف عنه ولو لمانع لا يكون علة [illegible]

بطلان تخصيص العلة [illegible] ان هذا [illegible]

[illegible] عدم المانع [illegible] معلوم قطعا [illegible]

ما سوى [illegible] من عدم المانع وغيره على انه شرط للعلة او شرط [illegible]

وههنا نظر وهو ان غلبة الظن يكفي في العلة [illegible]

عدم المانع [illegible] اما مع الاطلاق اعتمادا على العلم بالقصد [illegible]

عدم العلة [illegible] على ما جعل علة ان تكون علة [illegible]

[illegible]

[illegible] لم يوجد لان غاية الامر ان الفرق يثبت في الاصل علية وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي علية الوصف [illegible]

[illegible] لو اثبت الفارق علة وجب منع ثبوت حكم الفرع لانه قادح الا انه لا يكون مجرد الفرق بل بيان عدم

[illegible] ان العلة هي الوصف الموجود مع عدم المانع ولكن لم يجب ان القود لا يعلل الا بالقصد

[illegible] يجاب بان العدوان [illegible] الوارث [illegible]

[illegible]

[illegible] وهو مفقود هنا لان الحكم في الاصل هو الخطأ [illegible] في الفرع

[illegible] المنع [illegible] يكون المنع [illegible] عليه

[illegible] الوصف علة ووجود [illegible] الاصل والفرع وتحقق شرائط التعليل [illegible]

[illegible]

الاعتراض لان مدلول الخصم ونسبت بتمام دليله فلسانه والعين لتمام الدليل ونفاذ شهادته على المدعي
ثبوت مدلوله وما لا يتم الا به فهو بعد تمام وليد المستدل فلا يكون خصما لان السائل قام
فالحاصل ان المعترض اما ان يكون على المقدمة المعترضة او على المقدمة الدليل او على الدليل والاول اما ان
المانع والممنوع اما مقدمة معينة مع كل المستدل او مقدمة من مقدماته اما مقدمة لا غير
معرفة المختلف لحكم غير ما يتعلق من الصورة اما ان يكون ما علمه الدليل على مقدمة من مقدماته
ويلاقي اسانها وهو المعارضة في المقدمة فهذه اقسام المعارضة اما ان يكون قبلها او بعدها
بوسط بغير طريق المعارض والسابق على الثاني وضابطها اما ما هو دفع التوجيه والمصدوبات
والثاني وهو القدح في الدليل من غير تعرض للدليل اما ان يكون منع الدليل او
والمعارضة وتجري الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم ان اطلع على علته ما لا
والحكم والثاني المعارضة في المقدمة ويكون بالنسبة اما تمام الدليل ما قصد
شيء على علة معارضة في ما يعني المناقضة اما المعارضة في حسنا
الدليل الصحيح لا يعم على النقيض وان قلت في المعارضة
التسليم مع حسنا فظهر ان الاعتراض للاعتبار قصدا ما قلت
المسلم لم يوجد اسما اللازم ما سما اللازم قلت عند تعارض
اتحاد الدليل ذلك المعارض ان كان على النقيض الحكم بعينه فقد
واثبات بعض الحكم اما ان يكون بعينه او بتغير
علة معارضة ما يعني المناقضة والاقوى صحة الصورة
واما ما قصد بالجمع عليه او يحتمل فيه بعض هذه الاقسام
معارضة بعض ما يطرق العلة الذي هو جعل العلة
على الحوث ما يظن انه معارضة وغالب ليس كذلك
بدلها وهكذا الحكم في الوضع صحيحه بانه لا يكون بعد ثبوت
تقريره تفسير الابتداء وتغيير الكون فلبيا وهو
جعل العلة شاهدا لا بعد ما كان شاهدا
زوال الشيء الى اخره والاخر الى اول
بالشروع كالوضوء فتوزيع
اما بتمام العموم او
وهو نقض
المعلل
حكم على

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] بالصلوات [illegible] لا عبرة بكثرة الادلة [illegible]

[illegible]

التناقض [illegible] ترجيح [illegible] الحكم [illegible] الدليلين [illegible]

[illegible] الدليلين [illegible]

[illegible]

الاوانى الا ان الرية تدخل الصابق فكون الفرق فيما اشد فالحار لم يبلغ فى القوة حد الرية حتى يحكم بطلانه
ولا عدم الفرق حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سؤره فبقى امره مشكلا وهذا احوط من الحكم بالنجاسة لانه يجمع
السؤر مع وجود الماء الطهور احتمالا ثانى وهو اما من آنيتين او قراتين بمعنى انه واحد كقولك اخذ
برؤسكم وارجلكم فان الاولى بعض مسح الرجل والباء على ما هو المذهب فان قلت الجر بجوار
على الغسول توفيقا بين القراتين كما فى قوله تعالى جحر ضب خرب وماء شن بارد وهو من نعم
بعدى سوانى النور والقطر فان القطر معطوف على سوانى والجر بالجوار وقول الفرزدق
راكب الى آل بسطام بن قيس فخاطب خفض خاطب على الجوار مع عطفه على راكب
على المحل جمعا بين القراءتين كما قوله يذهبن فى نجد وغورا غائرا على ما هو اختيار الجمهور
مع ما فيه من اعمال العطف على الاقرب وعدم وقوع الفصل بالاجنبى والوجه انه
بالمسح لا الرجل هو الغسل بقرينة قوله الى الكعبين اذ المسح لم يقع بعضا
قلت الخفض الى جنبه وفيه ما فيه التخيير من الاسلام
على المسموع لا التخيير ليس على وجوب الاقتصار كانه
الغسل هو القدر الذى يدل عليه الواو فلا يلزم الجمع
واصحابنا قالوا الغسلون ارجلهم والوضوء بالغسل مستحب
على التطهير وذكر الغسل ومسح الرأس خلف عنه تخفيفا
وخروج عن العهدة سقيا والحاصل
تقوم احدهما يطلب الخاص من
التوزيع فان يجعل بعض افراد الحكم
بان يبين مغايرا باخذ احد الدليلين
ورد موضع آخر وكيف يواخذكم كما عقدتم الايمان والاولى
بوجب عدم المواخذة على الايمان اللغو وهو ما لا يكون له حكم
لا تصور الغموس الخاص
المواخذة التى
المواخذة فى الدنيا
الاسد ولا تعاقدتم المواخذة
الغموس تصير مع الايمان
وذلك

على ورود النقيض البيع والحرام ليس بمسلم على الاطلاق في جميع الصور بل قد وقد وبهذا تبين ان تقرر [illegible]
على النظر على ما ذكره المصنف بتاملا ان عدم العقاب على الاسباب ان تصير كما شرحنا [illegible]
على الاباحة جميع الاشياء بتغيير بالفعل الحرام لا يكون نسخا لما في الصطلح الا اذا تاخر الحرام [illegible]
ليس بلازم وبالجملة المعتبر في النسخ كون الحكم شرعيا عند ورود الناسخ والا [illegible]
على ذلك نحو كل الشيء الخصوص عندنا بكثير النسخ هذا المعنى ان تكرر الفعل [illegible]
فان تكرر الفعل تاويل على نفس الفعل فلا شك في النسخ واعلم ان الشيء الذي لا [illegible]
حكم الافعال قبل الشرع فان كان مما لا يوجد له موجب ولا مسبب فهو [illegible]
الحرام فان الاباحة قد تطلق على عدم المنع من الفعل سواء كان [illegible]
الذي لم يوجد له دليل المنع ولا دليل عدمه اي لم يعلم تعلق حكم شرعي به [illegible]
لسان حكم الافعال قبل البعثة فان كان اضطراريا كالتنفس ونحوه [illegible]
اختياريا فالظاهر حكم الاباحة عند بعض المعتزلة وبعض الحنفية [illegible]
وبعض الشيعة والسمعة عند الحنفية والصيرفي ومحل الخلاف [illegible]
واما التي تقع فيها الفعل فمن معتبر عندهم الى الاباحة [illegible]
على مفسدة ظاهرة فعل ذلك او تركه واجب وان لم يشتمل عليها [illegible]
وان لم يشتمل على المصلحة ايضا فمباح وهذا المذهب [illegible]
وان تعلقا بالحسن والقبح والا فالفعل قبل البعثة [illegible]
على القبح ان اريد بالاباحة الاجزاء في الفعل والترك [illegible]
بل ليس مستلزما لان الكلام فيما لا حكم فيه للفعل [illegible]
والحكم بعدم الاباحة له يستلزم القصور حكمه [illegible]
الغم هو الصرف عنه والحق انه يتعلق بالبشر [illegible]
على الحرام ان اريد بالحكم الشارع بالوضع الازلي [illegible]
انه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه ولا حكم الشارع [illegible]
حتى نبعث رسولا فانه دال على نفي الحسن [illegible]
ملازما فان كشف عن حكم سطلان [illegible]
على الحرام وعدم [illegible]
يدرك العقل [illegible]
ممنوعة [illegible]
[illegible]

بعد فيستفاد بعدم الحكم وتارة بعدم العلم بالحكم اما معنى نفي التصديق بثبوت الحكم اي لا يدرك ان هناك حكما لا
[illegible] الحكم على العدم مع التصديق بثبوت الحكم والجملة اي لا يدرك ان الحكم حظر او اباحة وهذا المختار
[illegible] الوقف بمعنى عدم الحكم فباطل من وجوه احدها انه جزم بعدم الحكم لانه قد [illegible]
[illegible] عدم العلم بالفعل يتلقى وثانيها ان الحكم حديث عند [illegible] عدمه والتكليف بالمحال
[illegible] بالفعل على البعثة اذ لا موجب للوقف سوى التحرز عن تكليف المحال وقد [illegible]
[illegible] ثبوت تعلق الحكم بالفعل قبل البعثة لجواز ان يبعث [illegible]
[illegible] مذهب [illegible] الفعل اما ممنوع [illegible]
[illegible] اما لانه ان عدم المنع حكم الشرع يستلزم الاباحة [illegible]
[illegible] اعلام الشارع نفيا او دلالة بانه لا حرج على فاعله [illegible]
[illegible] الاجلاف [illegible] الى الفعل
[illegible] اذن الشارع في الفعل والترك بمعناها جواز الانتفاع
[illegible] البعثة [illegible] الاستصحاب [illegible]
[illegible] الفعل الذي لم يرد [illegible] الشارع قبل البعثة
[illegible] العقل ان حكم كما اما بانه لا حكم الشارع ماذون فيه او ممنوع عنه
[illegible] ممنوع عنه لا حكم الشارع لا يلزم ان يكون مباحا [illegible]
[illegible] دلالة بان لم يرشد الشارع العبد بعقله الى ان يدرك [illegible]
[illegible] وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج فيه [illegible]
[illegible] على انه لا حرج عليه في الفعل والترك ما لم يدرك ذلك بعقله
[illegible] ذلك العقل كما لم يدرك [illegible]
[illegible] لا تناقض بين الحكم بالمنع والحكم بعدم المنع [illegible]
[illegible] الوقف بمعنى عدم العلم بان حكم الاباحة والحظر [illegible]
[illegible] الاباحة من جهة انها قبل البعثة لا عقاب على الفعل [illegible]
[illegible] عدمه وعدم القول بالعقاب [illegible]
[illegible] العقاب [illegible] الاباحة لانه [illegible]
[illegible] البعثة كان الاصل الاباحة
[illegible] البعث [illegible]
[illegible] الاصل

فالمثبت مقدم والآخران تحقق انه بالدليل تساويا وان احتمل الامرين سقط اليقين بالامر وعلى هذا الاصل [illegible]

يتفرع الشهادة على النفي بان تساوي الثاني والمثبت ان علم ان النفي مدلل ويتقدم المثبت [illegible]

بتنطق لبيس (ا) واتفقوا على انه لم يصح واحل الاحرام لانه من ما بين الفريقين والآخر [illegible]

مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة بنت الحارث ورسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة [illegible]

(ا) واما في العقليات فلا يجاء على التسليم لا مدخل للراي [illegible] انتهاء مدة الحكم بعد ثبات [illegible]

معرفة وان يشترط ذلك لان الحق واحد فالتعارض لا سقاط حجة وحق اصابة الحق [illegible]

باطل لا دليل عليه فيرجح اليه (ا) بل كل واحد منا لما ان المجتهد كل واحد من الاحكام مصيب [illegible]

ان العقلي دليل صحيح وضعه الشارع للعمل به غير منصب بالنظر الى الدليل [illegible]

العقلي دليل في حق العمل وان لم يكن دليلا في حق العلم وهذا خلاف [illegible]

جميعا لجواز النسخ (ف) فصل على ما يقع به الترجيح [illegible]

ترجيح النصوص يقع بالمتن والسند والحكم والامر الخارج [illegible]

والعام والخاص ونحو ذلك وبالسند الاخبار عن طريق [illegible]

كترجيح النص على الظاهر والمفسر على المحكم ونحو ذلك [illegible]

المشهور على الاحاد [illegible] كترجيح المسموع من النبي صلى الله عليه وسلم على [illegible]

الاخر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي المروي عنه كترجيح ما لم يثبت انكاره [illegible]

الرابع كترجيح ما وافق العقلي على ما لا يوافق [illegible]

اصله او فرعه او علته او امر خارج عنه والعقل [illegible]

بحث العلة كترجيح ما ليس عرف علته الوصف منه النقل [illegible]

اقرب الى القطع على غيره وما عرف بالايماء مطلقا [illegible]

الاحكام انه لا يخفى ان الراجح ما يثير العمل النوع ثم الجنس [illegible]

اولى واهم من اعتبار شان العلة فرجح تاثير جنس العلة [illegible]

من الجنس نقدم على الاكثر من موجبين او مساويه [illegible]

على الاكثر من تاثير النوع والجنس القريب والجنس [illegible]

الراجح منه لاحادث الحكم على ما يكون [illegible]

بالتأمل في المباحث السابقة [illegible]

الثبات على الحكم وكذا الوصف [illegible]

لان ظاهر [illegible]

التفاوت [illegible]

تفاوت وان [illegible]

[illegible] وكذا [illegible] طلبا لحرية ان الغنا والفقر [illegible]

[illegible]

[illegible] والارقاق [illegible]

[illegible]

[illegible] الاطلاق [illegible]

[illegible] النسخ والتعليق [illegible]

[illegible] الارقاق [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ام الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهد فعلى الاول يكون المصيب واحدا وعلى الثاني يكون كل مجتهد مصيبا وتحقيق ذلك
ان السند الاجتهاد اما ان لا يكون الدليل ما حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون وجه اما ان لا يكون دليل
وذكر الدليل اما قطعي او ظني فهذه الاحتمالات جملة اربعة مذاهب الاول ان الحكم ما ادى اليه
ما ادى اليه رأي المجتهد واليه ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين
احق وهذا يشبه ذلك الى الصيغة ثم انه لم يتعلق الحكم بالسند فعلى الاجتهاد والا ما
والا دليل عليه بل العذر على منزلة العذر على وجه من حكم اصابة او ان ومن اخطأ
والمسلمون الثالث الحكم معين وعلى دليل قطعي والمجتهد مأمور بطلبه والبحث
ان المخطئ هل يستحق العقاب ان حكم القاضي بالخطأ هل ينقض ام لا
وجد الخطأ والمجتهد ثم مطلق باصابة الغرض وخفائه فلذا كان المخطئ
المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء معا او انتهاء فقط وعدا هو المختار عند المص
الاجتهاد وهو اصابة كل مجتهد بوجه من احدهما انه لو لم يعد الحكم
ان المجتهد من مكلفون بنيل الحق واصابة الصواب فلا فائدة
باصابته بعيد وظاهر ان ذلك لا يرفع سعة الغرض طاقة وخفاء
الثاني ان اجتهاد المجتهد في الحكم لاجتهاد المصيب دام العلة والحق
متعددا اما قال ان المصيب مأمور بمستقبل العلة فلو لم يكن جميع الجهات
فرض من اخطأ جهة الكعبة واللازم باطل لانه لا يوجد باجاد الصلوة
كالوجوب عدم وهو ما اعتبار ان ادى السند الى شخص
فالمختار ممنوعة لجواز ان يحسن شيء لزيد ولا يحسن على عمرو
اختصاص كون ذلك حكما ممنوع لجواز ان يكون الشيء واجبا
اصل العلوم بحقيقة الجمع فذهب بعضهم الى تساوي الجميع
من ادى اجتهاده الى وجوب الشيء وهو اكثر هو ما ادى اجتهاده الى عدم
الدليل الدال على تعدد الحق في المسائل الاجتهادية
الحكمين والاصح وقيل لانه لا يوجب التساوي
الاخطاء الاجتهاد ولا الحقيقة جاز للمجتهد ان يختار
وفيه نظر اما اولا فلان التقدير انه لا حكم
وان ساوت الحقيقة الا ان التعين في النسبة
يسمى الاجتهاد
من الاجتهاد
على حكم واحد

[illegible]

التلبس فمن جعل الوجوب والملك ونحوهما اقساما للحكم لهذا المعنى شاع ظاهر على ان التحقيق ان اطلاق الحكم
وعلى اثره على الاثر المترتب على العقود والفسوخ انما هو طريق مجازي والمقصود هنا بيان اقسام ما يطلق عليه
الحكم الشرعي والاول اي ما هو صفة فعل المكلف اما ان يعتبر فيه ما هو مقصود ونوع التاسع ما يعتبر فيه
كتفريغ الذمة المعتبرة في مفهوم صحة العبادة والاخرى اي الحاصلة في الاخرة كالثواب على الفعل
الوجوب فقد بالاعتبار الاول لانه قد يعتبر فيه نحو الصحة الثواب في نحو الواجب تفريغ الذمة
الدنيوي او الاخروي باشتمال الحكم على حكم واغراض متعلقة بالدنيا او الاخرة ذمة البعض
دنيوية ورحمة الحق على كلمة اخروية ثم لا يخفى ان التقسيم الى ما يعتبر فيه مقصود دنيوي او اخروي
من النفي والاثبات بالنسبة الى الوقوع فان قيل ليس في صحة النوافل تفريغ الذمة
واما عبادة الصبي فمن حكم المستحب كما سيجيء ذكره في بحث العوارض والظاهر
الاختصاص اي الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة والبيع
والبينونة في الطلاق ولكن ان صحة القضاء ترتب شيء
ذلك ايضا الى المعاملات الفعل المتعلق بمقصود دنيوي
من جهة خلل في اركانه وشرائطه فباطل والا فاسد والمصنف
الحكم على الصحة والفساد بمعنى انها ثبتا بخطاب الشارع
امثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع
من خطاب الوضع بمعنى انه حكم يتعلق بشيء ويتعلق
ذلك ان الشارع حكم بتعلق الصحة لهذا الفعل وتعلق
الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك وبين شرائطه
تحققها منزلة الحكم بكون الشخص مصليا او غير مصل
الصحيح ما يكون مشروعا باصله ووصفه والباطل ما لا يكون
وصفه وهذا معنى قولهم الصحيح ما يجزي اركانه وشرائطه بحيث يكون
من وجه الملازمة بالنسبة مشروعا اياه الحكم الحال مع نقص
الانعدام من التصرف كبيع الميتة والدم او الانعدام
الباطل والفاسد اسمان مترادفان لما يقابل
الصحة عبارة عن كون الفعل
بحيث لا يجب قضاؤه والبيع الفاسد
والمنعقد
فعل المكلف
الصحيح

الاول وجوب الاداء ونحوه او معنى اولوية الفعل والترك اولوية عند الشارع بالنسبة اليه وعلى اليه في اطلاق الاولوية
على الواجب بالنسبة الى الفرض والواجب والحرام نوع تسامح والمراد بهما الفعل والترك
الفعل بذلك صريحا او دلالة بقرينة ان الكلام في متعلق الحكم الشرعي صورة فعل البالغ العاقل
وكونه مسلما او كافرا ما اعتبر بالنسبة الى الاخرة سواء ليس في هذه الاقسام
سوى ما هو مقصود او اولوية فمن الاولوية والاستحباب اشارة الى معنى الثواب
الحكم صفة لفعل المكلف والمراد الحكم
الاحكام كالرخصة والعزيمة والمندوب والمباح
الاستحباب والعمل بموجبه لشيء بدليل قطعي
الاصعاد على البعض
الاولى والاقل
الاصعاد
الاصعاد
الاصعاد
الاصعاد
الاصعاد
الاصعاد
الاصعاد
الاصعاد

[illegible]

على اللسان عزيمة لانه حكم وابا منا الاكراه رخصة لانه غير اصلي بل مبني على اعذار العباد فان قيل الرخصة قد تنصب بالوجوب
والندب والوجوب من اقسام الحكم الاصلي فلم كونها اصليا وغير اصلي ولا مجال للاعتبار الا عند الاشتباه
بشيء من الاصلي آخر اقسام الرخصة الوجوب الحرمة ونحوهما فانه كون حكما اصليا الا انه يطلق عليه اسم الرخصة
مما تعرف به المصنف وهو خلاف اصطلاح القوم وانما وجه الاختراع العلم خاصة واما كون الرخصة ما يعدل به
بعض العبد ذي عذر مع قيام المحرم لولا العذر واعتبار اولياء النظر بالتامل في اعتبارات القوم ونقل بالفي
لعذر مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافه وحاصله ان دليل الحرمة باق بعد الاعذار وكان
لولا التبليغ من رخصة لعدم الرخصة فرع الحكم ابتداء او نسخ التحريم او تخصيص
لما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة هي ما بني على اعذار العباد
ان الرخصة ترك المواخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل وترك المواخذة
ان الرخصة هي ما تغير عن الامر الاصلي الى تخفيف وتيسير ترفيها وتوسعة على
والرخصة ما وسع للمكلف فعله بعذر مع قيام المحرم
ورود الرخصة اما بعد فقد يكون العزيمة حراما كصوم المريض
ورود الرخصة مباحا ولا حراما ولا مكروها اما الاول فلان
كل اصليا والاخر بناء على اعذار العباد واما الثاني والثالث فلان الحكم الاصلي
المقابل له اصلا وجوبا او ندبا او هو لا يصلح للابتناء على اعذار العباد
رخصة ولا يكون الحكم الاصلي هو الحرمة او الكراهة
متعلق بالعزيمة لابد ان يكون راجحا على الطرف الاخر الذي
او مكروها والراجح اما فرض او واجب او سنة او نفل
لانت الرخصة ايضا كذلك يجوز ان يكون وجوبا اذا العذر
لانه ان العزيمة لو كانت حرمة او كراهة لكان الطرف الاخر وجوبا
فانه حرام ومباح عند الاكراه وكيف من الرخصة اذ الكتاب ولو سلم فلا
كوجوب اكل الميتة عند الاضطرار وندب افطار المريض
ترك اجراء كلمة الكفر ووجوب ترك اكل الميتة
كلمة الكفر واكل الميتة لانا نقول عند انا ولا يصح
مشكل ثم الحرمة لا الوجوب ويستقيم
يشمل الاحكام كلها على ما قال
غير ان العزيمة
عمتنع
نابا او مكروها

باعتبار الجسد لا لا قارة المرتب منه ومن الاكثر حيث قال للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخلة في الايمان كما نقل عن
علمنا في هذا الفصل لانه انما يجعلها داخلة في الايمان على وجه الكمال لا جعله الاعمال واما على المعتزلة فمن دخلها
صار الفاسق لا يكون مؤمنا فاسقا وقد تقدم ذكر ذلك لا انسان واعضائه لسن بسد لا لا يجوز استخدام
منه لا شك انه ينفي باسناد اليد عليه ان ذكر الشخص لا يكون في السبب عنهم الانسان وهو يعني منه لا يحقق
الاخذ السرقة اذ من حقه الانسان فلا يكون المقصود بالفصل الى الاسم خلافا جزئيا بانتفاء حكم الرسم
ذلك واليد ركن الكف لكن لبقاء الحيوة وما يتبع باعتبار فوات اليد مع ان جعله الكل الشخص
الركن الزائد في بعض الشرائط والاوراق خارجه قد يكون له زيادة تعلق واعتبار في الشرع
مجازا ما لحاصل ان لفظ الزائد او لفظ الركن مجاز والاول اولى بكلام القوم واما العلة فيستعمل
الا في لفظ العلة لما كان يطلق على معان اخر كالشرط او المجاز على ما صرح به الامام والمحدث
عليه لفظ العلة الى اقسامه كما تقسم العلة الى الجارحة والباصرة وجعلها الاصل الشيء
جعله العلة غلبة امور هي اضافة الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصوله عنه وسموا العلة
معنى وما لا تاثير العلة حكما ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يتبين من قوله تعالى
العلة اسما بانكون موضوعة في الشرع لاجل الحكم ومنه وعلى ان يعني العلة
الاضافة يكون بلا واسطة لانه المفهوم من الاطلاق والاضافة بلا واسطة لاثبات ثبوت
ما يجيء وقتله بالرمي مع تحقق الوسائط اعتبار حصول الامور المعلولة
سبعة لانه اذا اجتمع الكل فواحد والا فاثنان احتمع اثنان
فصلته ايضا لان الحاصل اما بالمعنى او الحكم وبوجه اخر
اثنين فصلته ايضا وان تركب من السلسلة واحد وقد اشار
السبعة من العلة اسما وحكما ومعنى والعلة اسما فقط او العلة اسما ومعنى
العلة معنى وحكما لا اسما والعلة اسما وحكما لا معنى ولما كان العلة
النص في درجة الاعتبار واورد الاسماء العلة
لانه جزء العلة لتحقق الشيء مع عدم اضافة الحكم اليه ولا ترتب
في باب تعليل الشروط وهو الشرط الذي يشبه العلل وهي مقارنة
التقدم بالعلة وما لا تاثير ولا مقارنة العلة الشامل
على انه لا يقارنه الزمان اذ لو جاز التراخي
للاحكام وقد سبق ذكر ما يعتبر اثبات الشرع والعقل لا فرق
غيره من الشرعية
عند القائلين بعدم التاثير يعقب الحكم
بلا فصل وذكر في الميزان ان من مناسبة
الفصل في قدر ما من صفة العلة تقدم
الحكم

يكون علة اسما ومعنى لا حكما على ما هو المقصود لانا نقول السبب من صورة علة العلة عدم التراخي لجواز ان يكون
الحكم بالسبب الرمي والهلاك وعبارة في الاحكام انه لما تراخى حكم القصاص شبه بالعلة لا لانه
بالعلة وهو الحكم ما يشبه بالعلة وهذا سائغ لشبه السبب والقصاص بوجهين احدهما تراخي الحكم عنه
تكرار الانفصال بينه وبين الحكم ويحقق الشبه السبب وثانيهما ان الفناء شبهة العلة
السبب بل ما وغير النص هو الظاهر الى ما ترى نظائره ان التراخي الى ما لم يحدث به لا يوجب شبه
العلة وجوابه ان التراخي الى وصف لا يحدث به والسبب التراخي ما لا يوجد والاحكام
الى الوصف
الى اول الحول
الاضافة والسائر لا الحكم لتحقق التراخي
الحكم الى وصف اتصال ما لو والحرج على الاطلاق وتراخي
الرمي والتزكية شهود الزنا على الحكم بالرجم
الحكم ضمنوا الدية خلافا لهما ولما كانت هذه الاشياء من صور العلة
العلة اسما ومعنى وحكما لا اسما ومعنى وحكما لا معنى ولما كان العلة
العلة التي تشبه الاحكام من وجه لصورة ما مضى الامثلة السابقة
الاولى اسما ومعنى وهذا اسم العلة
العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم اثر علمه
الجنس وهو عند الامام الشافعي
التقدم بالعلة وما لا تاثير ولا مقارنة العلة
على انه لا يقارنه الزمان اذ لو جاز التراخي
للاحكام وقد سبق ذكر ما يعتبر اثبات الشرع والعقل لا فرق
غيره من الشرعية
عند القائلين بعدم التاثير يعقب الحكم
بلا فصل وذكر في الميزان ان من مناسبة
الفصل في قدر ما من صفة العلة تقدم الحكم

معنى وحكما الوجود والتاثير والاتصال لا اسما لعدم الاضافة اليه بدون واسطة بل ان اضافة الايجاد [illegible]

فان الكل منها نوع ما غيره العتق لان الكل منها ازاء اسباب العلات ولهذا جعله [illegible]

للاخير ترجيحا الوجود والحكم عنده فيجعل علة معنى وحكما لا اسما نظرا لان اضافة الحكم الى [illegible]

في عبارة القوم ولفظ النص صريح فيه فكيف لا يكون علة اسما [illegible]

مع حق ثبوت الحكم [illegible] الحكم مضافا الى الجزء الاخير [illegible] الاخير في افعال السفيه والقو [illegible]

الا الاول انما يصير موجبا بالاخير ثم الحكم يجب بالكل فيصير الجزء الاخير كعلة العلة [illegible]

يكون علة اسما لا الاحوال وقد حكاه [illegible] ان يكون موضوع [illegible]

الكل لم يوضع في الشرع للعتق وان الموضوع له ملك القرابة وشرى [illegible]

علة الجزء الاخير هو الملك [illegible] الشراء فكيف يصح هذا التقريع [illegible]

فرع هنا فالشبه عند الشراء نية عند ايجاد العلة التامة [illegible]

وفصح ان لو [illegible] رجلان [illegible] بالاحد [illegible]

بالاعتاق [illegible] القريب [illegible] الا انه [illegible]

يوسف ومحمد ايضا [illegible] علم الاخير [illegible]

الاجنبي رضي [illegible] العرب [illegible]

بخلاف [illegible] الاجنبي [illegible] بالعتاق [illegible]

لانصول [illegible] العلم [illegible] الرضا [illegible]

[illegible]

[illegible] يلزم من البيان [illegible] الوطي [illegible]

[illegible] الامام السرخسي [illegible]

[illegible] الشهود [illegible] الزنا [illegible] الاطلاق [illegible]

[illegible] الاحرام [illegible] الزوجية [illegible] الاخير [illegible]

[illegible] العتق [illegible] الاحكام [illegible]

[illegible] والتاثير لا اسما ولا حكما لعدم الاضافة [illegible] العلة [illegible]

[illegible] الحكم [illegible]

[illegible] المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه [illegible]

[illegible]

لا تكون الدلول عاما بل كان الصيد ان لا تحذر بالدلالة وكان او صيد الحرم اي بخلاف صيد الحرم اذا دل على غيره [illegible]
لا تضمن لان دلالته سبب محض لان كون صيد الحرم محفوظا ليس بالتعدي الى الناس حتى تكون الدلالة [illegible]
محفوظ بكونه صيد الحرم الذي جعله الله تعالى امنا للسق مدة بقاء الدنيا فتوصل الصيد [illegible]
ضمانه ضمان المحل لا متعدد ويتعدد الجاني بخلاف الضمان الواجب بالاحرام فلو دل المحرم على صيد الحرم [illegible]
الامر فالى قال السعاية الى السلطان الظالم سبب محض وقد وجب الضمان على الساعي [illegible]
السعاية وجاء بمعنى الوجاء وهو الضرب باليد والسكين كالطلاق اي كالصيغ الدالة على الطلاق [illegible]
وقوع المعلق عليه سببا مجازا لما يترتب عليه من الجزاء وهو وقوع الطلاق والعتاق [illegible]
اذن لا يصح اليمين بان لا يقع المعلق عليه فيقول الجزاء حال من المطلق وما علق [illegible]
بقوله ما هو سبب على ما زعم الشافعي كان المعنى ومنه ما هو سبب مجازا كالطلاق [illegible]
الصيغ سببا مجازا اي ما قبل وقوع المعلق عليه كدخول الدار [illegible]
اليه والاتصال بالبيع للملك وذكر الشرط كان مانعا [illegible]
المنجز وهذا خلاف ما اذا قال والله لا ادخل هذه الدار [illegible]
الكفارة وان نفى الحنث الذي هو عند والبر مانع عنه [illegible]
وبحث الشرط فان قيل اعتبر وجود السبب الاقتضاء وعدم التاثير [illegible]
مع العلة اقتضاء مجاز الوجود التاثير ولكن الا ان عدم التاثير [illegible]
اليه فهو اما القسم الذي يشبه الاتصال والاقتضاء [illegible]
العلة سببا حقيقيا وايضا هذا القسم مجاز بالنظر الى الوضع [illegible]
الحاكم عند وقوع المعلق عليه من غير لزوم المثال [illegible]
العلاقة [illegible] ان الاقتضاء [illegible]
مجازا شبه الجعل [illegible] كونه علة [illegible]
وقد ذكر الكل [illegible] على عدم الابطال [illegible]
ان العبرة وجود الكل حال وجود الشرط لان المعلق [illegible]
طالق [illegible] حال وجود الشرط [illegible]
الجزاء غالب الوجود او محقق عند [illegible]
كما اذا تزوجها فانت طالق [illegible]
[illegible] عند وقوع الشرط [illegible]
[illegible] او هو ان الاسم [illegible]
على الصدر لوجود الكل [illegible]
الشرط [illegible]

لان الدنيا كلها سماء العالم الى الحين الموعود وذلك الارض وما خرج منها صحيح عاديا والنفقة عليها كالعشر والخراج
لتعلقه الذابين عن الدار الحامين لها عن الاعداء والعشر للحماية او النصرة الاولى بهم يستحق على الاخر
الشرعيا لكون النفقة على العرض النفقة على الارض بقدر الثمار باعتبار النماء الحصول العشر
اخذ الخارج من الارض فكلما من ثمرة الزكوة من المال الناس وباعتبار النماء العشر
من الاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر والاحاطة على البغض المذموم بلسان الشرع والتوسل
والصغار وغيرها هو سبب الجزية ولا خفاء ان الارض اصل والنماء وصف تابع حكمه
العشر عباد والخراج عقوبة فيتنافيان باعتبار الوصف لا يجتمعان في سبب واحد هو الارض
وان لم يجتمع الخراج من الارض العشر فكل لان سبب الخراج عند الارض وسبب العشر
عليها قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الى اذا اردتم القيام الى الصلوة
بشبوتها وسقوطها بسقوطها فان يصلح دليلا على سببية الصلوة
ان كون الوقوف من بدن الرجل بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها
شرطا واذا توضأ من غير وجوب كان توضأ قبل الصلوة
او لم يقصد والحدث سبب لان سبب الشيء ما يفضي اليه ويلائمه والحدث
بالوجوب وهو لا يناسبه بل يفضي اليه لا يقال لو كان الحدث شرطا لوجوب
شرط الشيء شرطا لنفس الصلوة بشرط الطهارة فتأخر عنها
فان شرط الصلوة وجود الطهارة لا وجوبها والشرط ما
والشرط وجود الطهارة والسبب ارادة الصلوة لا نفس
والعقوبة آثر لان السبب يكون على وفق الحكم كالحدود
كما فيها من منع الصلوة والعقوبة تكون لامور ادائر من الحظر والاباحة
تكون له مباح ومن حيث انه جناية على الصلوة محظور وكذا الظهار
الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه ملاح حراما محضا
وان من الحظر والاباحة وقد سبق ان السبب الحقيقي هو الحكمة
الجهد واشهد حيث ذكر صاحب الكشف ان سبب الكفارة هو العود
من الحظر والاباحة لا العود شرط وجوبها
فتلف عن البصير كانه لم يعف
اخذ البركة فاتحة حق
وقد كان قدره سبب الشرعي
الساعة وهو بين
والاسكان والمسكن

الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط دليلا انما لو دخلت الواو على الجزاء لكان دخلت الجزاء ولا التي
هي لازمة تحقق معا انما فلا يشترط الا عند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء لا لصحة لما لكن هذا الخروج الجزاء
واحدة وجود الجزاء وهو امر عارض لا الشرط لكن هذا الاخر ولما العلامة على صحة تفسير بعض ما تعلق
عليه بالمرجع انه دل على وجود كل الشيء بعبارة الشرط والعلة والشهود الغالب كون علما على الاخر
وجود الا انهم شنوا فيه بالاحصان ميزان وجوب الرجم توقف على سماع بعض شرطه مع
الرجم على اساعة وعلى وجود الزنا فلا سلم وكذا ان اخذ الشرط عن صورة العلة لم يلزم
كذا الكشف هو حاصل الكلام ان ذكر والمعنى اخاصة ان لزوم التاخر عن صورة العلة
التي عقلا او شرعا فقد تقدم على صورة العلة كشرط الصلوة وشهود الكلام وهو ساعة
عن وجود تقدم القدر والتاخر لكونه بوسط اتصاله بالحكم يسمى شرطا وهو العلة
ان الاحصان شرطا لانه يسمى علة بمعنى العلامة وعدم الانفصال
متحد ملوا انا التاخر ظهور والعلم بكان تعلق حق العبد كون
للصلوة ولا شرطا فانما تكون في معنى العلة كشهود الصلوة
اذا كان الولادة من وسط الشرط وهو في الشرط فقد الذي هو العلة
كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة فانما ان تقول كونه علامة
انما تكون في معنى العلة اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها لا
بعضها مورد فلا يصلح ان تكون في معنى العلة الموجبة
حق هذا العلة لا شرط الكافر وان كانت شاهدة
اي الرجم على المسلم وان تحقق الاحصان والمذكور في الدلالة
على الزنا لا تعرض لانه يوجب الرجم على ما خاصا ان شهادة
والثاني المسلم فلا تقبل وهذا لا يشترط اي وصول ثبوت الاحصان
لان الاحصان علامة لا علة ولا يشترط في معنى العلة لكونه ثابتا
اي المصدر في معنى ان مع الفعل وهو ما كان اي اخر
وحاصل الكلام امتناع قبول شهادة النساء
شهادة الكفار بخصوصه المشهود عليه وهو كون
الرجم وعند ابي حنيفة لا يقبل
نعم ثبوت النسب الا بشرط
بالجبر فان الكلام ذكر
ولا الزوج مقرا باذنه
ان الولادة علامة

ويكون

لا وجود

دليلا على كون جريمة العقوبة غالبة لزم ان يكون كفارة الظهار ايضا كذلك ثم استدل عليه بان الظهار منكر من القول وزور فيكون
جريمة بجناية غالبة فيلزم ان يكون جزاؤه جزاء الجريمة العقوبة غالبة وهذا فاسد نقلا وحكما اما نقلا فلان الصلوة
صوما ان جريمة العبادة وكفارة الظهار غالبة واما الثاني فلان من حكم ما يكون العقوبة فيه غالبة
الصوم حتى لو افطر رمضان مرارا لم يلزمه الا كفارة واحدة وكذا رمضانين عند اكثر المشايخ
لو ظاهر من امرأته ثلثا او ثلثا في مجلس واحد او مجالس متفرقة لزمه لكل ظهار كفارة واما الثاني
وذلك لانه يصلح جريمة لكونه جناية على ما هو مقتضى اي الكفارة على انه كان رد الاصل للطلاق
والجناية فيصلح لاحاب الحقوق الدائرة ولو لذلك لكان جزاؤه عقوبة محضة وانتفاء الكفارة
والعود الذي هو امساك بمعروف ونقض للقول الزور لانه يعطف العود على الظهار ثم رتب
لانا اي شرعنا لتربية الحرمة الثابتة بالظهار فيجوز تقديمها على الفعل السببي
استحالة جعل الحسية سببا للعلامة الى حكمها لكن العصمة
سببا للعبادة الموصلة الى الجنة لانا مع حكمها الذي هو الثواب
للاحوال الجنة وهو محال وذكر المصنف الفرق بين كفارة الفطر وغيرها
شهوة البطن امر معتاد للنفس اصبح فيها الى زاجر فوق ما سبق
نفسها الافطار طلبا للراحة وتامل فيما يجب عليه من المشقة
القتل الخطأ وان كفارة الظهار ضرعت فيما يندر الحصول ما تعلق
معاني كفارة ما تعلق بالاحكام ما شرط
اكثر الكفارات الفطر يعني ان العقوبة غالبة فيها الوجوه الا
ذهب اليه الشافعي من كون العقوبة غالبة في كفارة الفطر
بصفة التعبد الذي به يكمل الجناية ثم رتب عليه وجوب
على ان الكفارة لا تجب على من افطر خطأ بان اسبقه الماء حلقه
الخطأ وهو كمال الجناية كمال العقوبة الثاني انه لو
ان يكون كفارة عقوبة محضة الا انه لما كان مشابها
بعد التمام تحقق لهذا الاعتبار قصور ما في الجناية فلم يجعل
وما في الكفارات عقوبة وجوبا بعض انها وجبت
والاعتاق والصدقة وما في معنى
الفطر خاصة يعني انها وجبت
مثلا وهو اشارة الى ذلك
ولما كان كذلك
فلذا تعرضا على ان

[illegible]

[illegible]

[illegible]

الطفل الكتابة ثم اذا ادركت الضروريات واستعدت لحصول النظريات سميت عقلا بالملكة لحصول ملكة الافعال فيه بالقوة
لتعلم الكتابة واذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تعب
فهذه من الفعل وذكر بمنزلة مستعد لها القادر على الكتابة الذي لا يكتب ولها ان يكتب متى شاء وان
لا سميت عقلا مستفادا لاستفادته هذه القوة والحالة عن العقل الفعال وذكر بمنزلة الشخص
ان العقل المستفاد هو حضور الشيء وحصول صور المعقولات للنفس وهو الظاهر من
يكون حين استعمال الحواس وادراك الصور والعقل بالملكة بعد والمص جعل الاول
المحسوسات والعقل بالملكة علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات اي مرتبة للتادي الى
ومرتبة رابعة فانما هو باعتبار الغاية وكون الرئيس المطلق الذي يخدمه سائر القوى
بالفعل لانه انما يكون بعد الحصول والاحضار مرة او مرات ثم هذه المراتب
كما ان الكامل الرابعة وتطلق على النفس بحسب الامر في هذه الاحوال ولا
نفس القوى بالفعل ونعني بالقوة المعنى الذي به نصير الشيء فاعلا او منفعلا وجعله
وجه يوصل الى البسط باختلاف النظر اذ ربما يقع الانسان
واعلم ان بداية ادراك الحواس بعد ما ذكره وتوقف العقل
العقل بداية لزم ان يكون له زمان لان ادراك الجزئيات امور حادثة
عايدا واحسن طريق يبتدأ به في المقام الذي ينبغي ان يكون
ان بداية ادراك الحواس هو ارتسام المحسوسات في الحواس
الحار والبارد والرطب واليابس وهو ذكر والذوق وهي
قوة مرتبة زائدة مقدم الدماغ الشبيه بحلمة الثدي
الصماخ يدرك الاصوات والبصر وهي قوة مرتبة في العصبتين
يدرك الالوان والاضواء والاشكال ان المرتسم فيها
ليس ارتسام في الباصرة بل صورة ثم كان المعلوم هو ذلك
نفس وبداية ادراك الحواس ارتسام المحسوسات في الحواس الباطنة والشهود
من الدماغ ومبادي عصب الحس المشترك وهي صور
المحسوسات وسبق وبالغيبة عن الحس المشترك
ذكره المص ما يدرك المعاني الجزئية
وصلاحية تمرة والحافظة
بمنزلة الخيال للحس المشترك
المحسوسة الغائبة عن الحس
وهذه القوة

سطح الحواس الظاهرة والباطنة

والوصف

قوله الا القرض اى الاقراض واستقراض مال الصبي يجوز للاب دون القاضي واما الاقراض فانما يجوز للقاضي [illegible]
عن العين ببراءة ذمة من هو غير مليء ره الغالب فهو شبه التبرع فلا يملكه الولي واما القاضي [illegible]
مال اليتيم يكون البراءة من التلف باعتبار الملاءة وعلم القاضي والقدرة على التحصيل من [illegible]
اقدر على استيفائه وفي رواية يجوز للاب ايضا قوله وما كان مترددا بينهما اى محتملا للنفع والضرر [illegible]
وكذا الشراء والاجارة والنكاح والصلح جعلا احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن [illegible]
ونفعا وعلم انه لا اندفاع الضرر بحال قط وقد ذكر ان احتمال الضرر يندفع بانضمام [illegible]
ما هو متردد بين النفع والضرر اذا باشره الولي بنفسه وكذا انه يملك الشراء اذا باع الولي [illegible]
اذا اخبر بمثله قوله وتوسيع طرق حصول المقصود حتى يشبه مباشرة الولي [illegible]
فيما يحتمل النفع والضرر عند ابي يوسف ومحمد انما هو بطريق انه جعل بمنزلة [illegible]
علمه تصرف الولي وعبارة فخر الاسلام ان راي الولي شرط [illegible]
شرط لجواز التصرف [illegible]
لا يتجاوز [illegible]
سوال تمكن تقريره [illegible]
والصدقة فان فيهما [illegible] فعلى هذا التقرير [illegible]
وثانيهما ان [illegible] بين النفع والضرر [illegible]
بمنفع الموروث وعلى هذا الاسم [illegible]
الجواب ان الاسم انما [illegible]
منزلة ما لو باع [illegible]
جواب النهي على التقرير السابق [illegible]
ترك الموت [illegible]
بمعنى ان الضرر المحض [illegible] كالطلاق [illegible]
بعض من عليها [illegible]
ومن اركان الطهور [illegible]
والحدود [illegible]
في باعتبار [illegible]
والاغماء والرق والمرض [illegible]
ما ان [illegible]
[illegible]
[illegible]

هذا اصح

[illegible]

وانفضاء ام

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

موجب الاثم فقط على تقدير النقض للدم وما بالاسلام ومقتضاه وجب مع الاثم الضمان اي القصاص
راس بسلام والعبد يساوي الحر الا من حيث مساواة العصمتين فيقتل الحر بالعبد قصاصا لا
لانتفاء الاهدار وقال الشافعي رح القصاص مبني على المماثلة والمساواة وبني على اكرام البشر
يوجب نقصانا في الجهاد لانه نقصان ما كمه ضائع الدين الا ما استثني من الصوم والصلوة
بلونه او بغيره ثم لم يستحق السهم الكامل بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار
يرضخ للصبي الكبير ولا يسهم له وهذا خلاف تفضيل الامام فان استحقاق السلب انما هو بالقتل
الحرية ذكر وساوى الولايات كلها اذ الرق يسبق ولانه بناء كمال امدا الولاية لا
وذكر انه لا ولاية له على نفسه فكيف يتعدى الى غيره وفي الاصح امان العبد المحجور
وامان الكفار والفساق غنيمة وصغرا وا والتصرف على العبد ولانه كالاذن
بوسطه الذي صار شرطا لاعزاز الغنيمة بمعنى انه من حيث انه
سلاح الكتابة فاذا امن الكافر فقد اسقط حق نفسه والعبد اعني
لان الغنيمة لا تجري حق الثبوت والسقوط وهذا كما يصح
ولهذا من الولاية حال قيل بالحجر والصحيح الرضخ
محجور عن الاكتساب وعما هو نفع محض فاذا فرغ عن القتال سالما
وصار شرطا بعد الفراغ عن القتال لا حال القتال او
انه يعتبر له في الغنيمة الامان العبد الاذن
العبد صحة القصاص ويكون مذهبا على الولي
القتل عليه عن الجنى تعلق ذلك بالجناية بغير القدر
ذمة العبد مقابلا بالمال وهو محل النكاح او منافع
من المال او المنافع لان مختار المولى الفداء فانه لا
الخطاء لانه الثابت النص وانما يصير الى الدفع ورمان العبد
الامر الى الاصل ولم يبطل بالاكساب وعند ابي يوسف ومحمد
على المولى لان الاصل والخيار ان يصرف جانب
الفداء نقلا عن الاصل الى العارض
العوارض لاتحاد ما سوى
سنة النقل

في النودية فان نكاحه فسق منهم لا ديانة اعتقدوا وليس المراد بمعتقدهم ما اعتقده بعضهم [illegible]
او العقل حتى انه لا يكون دافعا اصلا فالحاصل ان المراد بالديانة الدافع هو المعتقد الثابت [illegible]
شرع الاسلام وفي المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه يثبت بالنص [illegible]
آدم عم ولم يثبت كونه سببا للميراث في دينه فلا يثبت الارث باعتقادهم وديانتهم لانه [illegible]
لم يعتمد على الشرع (قوله) ولا كذلك [illegible] كلامه اشارة الى الجواب عن السؤال [illegible]
تقديره ان من لم يبح نكاح المتناكحين [illegible] البنت التي ليست بزوجة وهو المراد بالوارث لاجل [illegible]
لان الغير ملحق من عدم التزامه [illegible] بخلاف نفقة الزوج بالمتعة فانه بالتزامه [illegible]
بديانتها واعتقادها [illegible] مجوسية ولا ينتقل [illegible] الارث لانه [illegible]
الزوج لانه التزم هذه الديانة حتى نكح المحرم بخلاف البنت الغير المنكوحة [illegible]
الحاجة دائمة لامكان الحيوة الى القيامة (قوله) كجهل صاحب الهوى في [illegible]
وفي الجنة بالابصار وكونه خالق للشرور والقبائح وجواز الشفاعة [illegible]
وفي النار وان لم يكن هذا الجهل عذرا لكونه مخالف للدليل الواضح [illegible]
صاحب الهوى ما اول للقران اي صرفه عن ظواهره الدالة [illegible]
الكافر وفي عبارة فخر الاسلام انه متاول بالقران اي متمسك به [illegible]
لانه مسلم ملتزم لاحكام الشرع معتقد بحقية القران ونبوة [illegible]
فاسد ولشبهة طارية فان كان له منعة فقد سقط ولاية الالزام [illegible]
ما اتلف من مال او نفس لكن يسترد منه ما كان في يده [illegible]
مامون ذلك في الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية فقد انقطع [illegible]
الشارع ولا يسقط حقوقه وان لم يكن له منعة ولا مانع من [illegible]
تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله ولان البغي معصية [illegible]
اذا اجتمعوا وعزموا على القتال لانا انما نحب بطريق الدفع (قوله) ولم نحرم [illegible]
اذ القتال انما يكون مانعا اذا كان محظورا لكون الحرمان جزاء وعقوبة على [illegible]
رجما او قصاصا وكذا الاجر الباغي للميراث [illegible]
لوجود الشبهة ولا يثبتنا منقطع [illegible]
المنعة وانقطاع الولاية [illegible]
كمنعة على الحق [illegible]
كمال [illegible]

[illegible]

فيتم الملك

ان تملك المال بطريق الاستيلاء

[illegible]

[illegible] عدم الضمان فيتعين القول بعدم الملك مع عدم الضمان [illegible]
[illegible]
[illegible] الكتاب [illegible]
[illegible] لا يكون مخالف القياس وخبر الواحد [illegible] الكتاب والسنة المشهورة والاجماع [illegible]
[illegible] بالمشهور لان مخالف المتواتر يكون كفرا [illegible] قطعيا [illegible] الكتاب [illegible]
[illegible] الكتاب والسنة [illegible] قطعي [illegible]
[illegible] مشهورة او يكون متواترا [illegible] قطعي الدلالة [illegible] الكتاب [illegible]
[illegible] اسم الله [illegible]
[illegible] رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]

من اعتبار المواضعة وعندهما لا تفسخ العقد في الصورتين اعني صورة الاتفاق على ان لم يحضرهما شيء والاختلاف [illegible]

لان العادة جارية بان يبنيا على المواضعة كيلا يكون الاشتغال بها عبثا فاذا تواضعا [illegible]

بان الاصل في العقد الصحة واللزوم معارض بان المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح الجواب [illegible]

المتقدم اذا لم يعارضه ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء وههنا لم يتحقق المغير لان احدهما يدعي عدم [illegible]

واللزوم من غير تحقق معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة [illegible] اصل المسئلة [illegible]

بالعقد فيصح في الصورتين وعلى اصلهما عدم الحضور كالبناء فترجح المواضعة للعادة والسبق [illegible]

وهذا ماخوذ من صورة اتفاقهما على ان لم يحضرهما شيء فانه عند ابي حنيفة رح يجعل الاعراض وعندهما [illegible]

انحصار الاقسام التي هي على تقدير اعتبار الاتفاق والاختلاف في نفس الاعراض والبناء [illegible]

اعتبار ثمانية فادعى المتعاقدين على ما شعر به كلام فخر الاسلام فالاقسام ثمانية وستون [illegible]

فانا نقول فالاتفاق اما على الاعراض او على البناء او على الذهول او على بناء احدهما [illegible]

اعراض احدهما وذهول الاخر فصور الاتفاق ستة وان اختلفا فدعوى احد [illegible]

واما بناء مع اعراض الاخر او ذهوله واما اعراض مع بناء الاخر او ذهوله واما ذهول مع بناء [illegible]

[illegible] التسعة يكون اختلاف الخصم بان يدعي احدى [illegible]

حاصلة من ضرب التسعة [illegible] في ان تمسك ابي حنيفة رح بان [illegible]

السابقة بعد [illegible] الكلام فيما اذا اختلفا في دعوى الاعراض والبناء [illegible]

بان يقر كلاهما باعراض احدهما وبناء الاخر فلا قائل بالصحة واللزوم وهذا [illegible]

المواضعة في قدر الثمن وبنيا عليها فابو حنيفة رح لا يعتبر المواضعة السابقة [illegible]

البناء على المواضعة في نفس العقد وحكم بفساد العقد وثبوت [illegible]

الثمن والبناء انما في صورة المواضعة في نفس العقد ووجه الفرق [illegible]

ههنا قد وجد ذلك لانا لو اعتبرت لزم فساد العقد [illegible]

العقد فيما اذا كان الربح خارج العقد لاحد الالفين وصورة البيع بالفين والمواضعة [illegible]

الوصف على الاصل لان المتعاقدين [illegible] اصل العقد فيلزم صحته واما [illegible] الثمن [illegible]

وحكمنا بفساد العقد لزم اهدار الاصل لاعتبار الوصف وهو باطل فلا بد من [illegible]

ان اعتبار المواضعة في الثمن وتصحيح اصل العقد [illegible]

تذكر الالف الاخر التسمية من غير ان يحتاج الى اعتبار [illegible]

اذا وقع المواضعة في جنس الثمن [illegible]

بينا على المواضعة وان [illegible]

بما سمي [illegible]

[illegible]

[illegible] او لا فذكر المعطوف والمعطوف عليه جميعا ثم قال فاختلفا [illegible] البيع فلان العقود ان [illegible]

[illegible] على الفسخ والاقالة فثلثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال [illegible] على شرط وذكر او لا [illegible]

[illegible] مقصود او لا وكل صحيح يستدل على صحة الكل وبطلان الاول ما قد سبق في العقود المالية ثم يحتمل ان

[illegible] مذكورة هو ويحتمل ان يكون لانشاء صحيح بالعبارة وصحة غيره دلالة [illegible]

[illegible] وعند انعقاد البيع [illegible] حكمه ثبوت عدم التراضي والرد [illegible]

[illegible] واحسن ان المراد جميعا العتق والطلاق في المضاف [illegible]

[illegible] اذا وقعت المواضعة في قدر المهر بان يذكر في العقد الفان فيكون المهر الفا فان اتفق [illegible]

[illegible] اللازم هو المسمى في العقد اعني الالفين وان اتفقا على بناء النكاح على المواضعة [illegible]

[illegible] يحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع حيث يعتبر في النكاح المواضعة دون [illegible]

[illegible] وتبعا في النكاح لانه مقصود [illegible]

[illegible] لتصحيح الثمن بخلاف البدل في النكاح فانه انما شرع اظهارا لخطر المحل [illegible]

[illegible] على البناء [illegible] ووقع المواضعة في جنس البدل بان يذكر في العقد [illegible]

[illegible] اللازم مهر المثل اجماعا لانه يمكن التزوج بدون المهر اذ لا سبيل [illegible]

[illegible] ذكر في العقد بخلاف المواضعة في القدر فان المتواضع عليه [illegible]

[illegible] لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون تسمية المهر وان اتفقا على [illegible]

[illegible] عند ابي حنيفة رح وفي رواية محمد هو مهر المثل [illegible]

[illegible] رواية ابي يوسف هو المسمى [illegible] عندهما اللازم مهر المثل [illegible]

[illegible] عدم ثبوت المال بالهزل والا المتواضع عليه لعدم التسمية [illegible]

[illegible] كما اذا طلق امراته على مال بطريق الهزل [illegible]

[illegible] رحمه وكذا في العتق على مال والصلح عن دم عمد [illegible]

[illegible] في الاعراض والبناء يقع الطلاق ووجب المال اما عندهما فلان [illegible]

[illegible] الشرط والخيار يبطل عنده بالا ان يقبل المراة شرط [illegible] فلا يحتمل الخيار كساير الشرط [illegible]

[illegible] رحمه على ان الخيار ثلثة ايام فقالت قبلت فعنده لا يقع الطلاق [illegible]

[illegible] والطلاق واقع والمال لازم وهذا [illegible]

[illegible] كلا الامرين [illegible] مسئلة الخلع بشرط الخيار [illegible]

[illegible] الطلاق [illegible]

[illegible]

واما تسليم الشفعة طلب الشفعة اي اما ان يكون طلب الشفعة بان يطلبها كما علمها صح ويبطل بالاعراض عن الشفعة
اي طلب الشفعة والطلب الاول او طلب الخصومة بان يقوم بالاخذ والتملك فتسليم الشفعة يطرق الهزل
وبعده يبطل التسليم لكون الشفعة حقه لان التسليم من جنس ما يبطل الخيار لانه في معنى التجارة كونه
الرضا بالحكم وكالرد من الخيار والهزل يمنع الرضا بالحكم فيبطل التسليم
ويرتد بالرد فيوجد الهزل كخيار الشرط والاقرار اشارة الى ابراء العزم او
والعتاق وسواء كان اخبارا شرعا ولغة كما اذا تواضعا على ان يقرا بان سهما نكاحا او بانها
اقرار الزوج عليه كذا وذكر لان الاخبار بعقد صحيح الخبر به اي تحقق الحكم الذي صار الخبر عبارة عنه
ويدل على عدم كلامه انه يبطل الاقرار بالطلاق والعتاق مكرها كذلك يبطل الاقرار بها اذا لان الهزل
لان الاجازة انما تلحق شيئا منعقدا يحتمل الصحة والبطلان والاجازة لا يحتمل الرد صحة وهذا
يحتمل الفسخ فانه لا اثر فيه الهزل على ما سبق
تبدل الاعتقاد بدليل انه لو باع حلالا انا كنا نحوزه ثم بعد الهزل هذا جواب عما قال
الرضا بالحكم
على خلاف موجب العقل مع قيام العقل فلا يكون سماويا وعلى ظاهر تعبير
على وجوب التبليغ وفرض الصلاة الساعة على العمل بخلاف موجب العقل
والحكم ومنه زمام سفينة وتخصيصا لما هو مصطلح الفقهاء من السفر الذي
التبذير هو تفريق المال على وجه الاسراف اي مجاوزا الحد والاداء اصل التبذير
مال لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما اي لا تؤتوا
الاولياء على من ان من جنس ما يقيم به الناس معايشهم كما قال الله
اليهم بانه اصلاح رشد وصلاح منهم على وجه التنكير المفيد للتعليل
للحال فادفعوا اليهم اموالهم فاحاط بوصف السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ حسن
المتعارف في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال يدفع المال اليه بعد حصول
فقال لا يدفع اليه المال ما لم يؤنس منه الرشد ثم بعد الاجماع على دفع مال من بلغ سفيها
ومحمد رح تمسكا بوجوه الاول ان هذا الحجر يطرق النقاد والعقوبة والزجر والسفه
جهة دينه ومن جهة انه مسلم والاجبار عقوبة الاخرى
والاشتغال بالمسلم حال السفه يفضي الى النظر
والابطال مكرها بتلافه بالتبذير
الطالب فاذا صار كذلك
الاصل

سلم في ملكه بناء على ان رضا بالعاجل انه جائز عند ابي يوسف كما هو مذهب الشافعي
لكن ما يكون بالتجزي ضم ربح الثمن والاخر الى الثمن عند الفصل من جنس الحجر فيضم العلة
عليه الكلام والمكاتب بالمنع وعند ابي يوسف يجوز والسفه لانه تخاطب الخطاب
وترك الواجب لهذا الخطاب حقوق الشرع ويجري بين العباد وصحة عباراته والطلاق والعتاق
الشرع مثل من ضرر المال اصلا وعلى ما مر محل الامتناع واما تسكابه فالجواب عن الاول
سخن النظر الى قيمة صوف الدابة مجانا وسفه لا يسخن ويمنع الخطاب بحق النظر له ولو سلم فالنظر الذي
على وجه الحجر وان قيل في ترك الحجر ضرر بالمسلم من غير نفع لاحد فيحتاج الحجر بخلاف العقوبة
ابطال اهلية الخلافة بالرأي بخلاف منع المال فانه بالنص وعن الثاني لا يكون الحكم
عن المال عقوبة وهو اعلى ما ذكر بعض المشايخ فانه سبب
الاولياء ودون الامة كونه عقوبة تقويم وادب لا مدخل للعقوبة
حبس حال منع اليد عن المال ابطال لغرض الله والخلق للسفه بالفقراء
مساير انواع الحيوان فيه ضرر عظيم وتفويت لنعمة عظمى والخلق
ابي يوسف ومحمد رح لم ان الحجر يعني ان حجر السفه عند
كل صورة ولم يكون الالحاق به انظر له والبقاء بحاله فيه ابتلاء
يحمل الكلام وحق الابن ورد الفرع او القصد في مال المحجور
نظر الاحسان الغنم بالغنم كان الغنم بالغنم ظلم

ومذهب المحلف هو الذي يكون المكلف عن التصرف في ماله نظرا له
وان قابلية المال للتصرف الدوري وسيع الدوري عن التصرف
للتصرف على قضاء القاضي لانه منزلة الصحيح المجنون والعقوبة
بالعقوبة والمكاتب والفرار بالاعتاق والملك والفرار بالاعتاق
ترجيح احد الجانبين من القضاء
القاضي سواء كان مهرا لانه لاجل النظر فلا يدرج
ويتم القضاء
مكون مال ربيع القاضي
عرضا كان او عقارا
ان سعاية
سعى على
مال القضاء
ولا يكون هذا الحجر عام خاص
التعجيل
الا انه لا يكون
الذل
البسوط
الحجر

وعندنا اثره في اسقاط الشطر حتى يكون ظهر المسافر وفجره سواء ولهذا استدل على ذلك بادعية اوجه [illegible]
كان اليوم الصلاة بكونه ركعتين بالغداة وركعتين بالعشاء فلا حرج بان السماء ادى بالصلوة [illegible]
قول الصحابي ليس بحجة عند الشافعي رحمه الله الثاني ان حد النافلة وهو ما قدر فاعله ولا يلزم تاركه شرعا [illegible]
الاخيرتين من ظهر المسافر صلاة ولكن التطوع لا يكون الركعتين ان يكونا فرضا اذا نوى الاتمام و [illegible]
سماها صدقة حيث قال انها صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والصدقة فيما لا يحتمل التمليك [illegible]
شرع فيما يكون للعبد فيه خيرة كخصال الكفارة وصوم رمضان وهذا ليس الا بشرع الاكمال فلا فائدة [illegible]
وكان السفر بالاختيار يعني فرق بين المسافر والمريض بان المسافر لو نوى صوم رمضان وشرع [illegible]
الافطار بخلاف المريض وذلك لان العذر في المريض مما لا مرد له وربما يتوهم قبل الشروع انه لا [illegible]
العذر من حيث لا مرد له بخلاف المسافر فانه يمكن من دفع الضرر والداعي الى الافطار [illegible]
البعض لكن لكن يلزم انه حكم مدبر وكذا الفطر عليه السلام عند اعتباره حكم [illegible]
ان العذر انما يكون عليها وادى الصوم او لا فان كان قائما فان ذكر [illegible]
الافطار وان كان السفر لم يكن لو افطر لم تجب الكفارة وان لم يكن [illegible]
فهو فان منع علم عذرا [illegible] فان ابطاء العذر لم الافطار و [illegible]
لم يكن لو افطر لم تجب الكفارة على الثاني ان الافطار اصلا لكن [illegible]
يتبين بان الصوم لم يجب عليه والسفر اختياري لا يجب الصوم مع طريانه لكنه [illegible]
الكفارة وان كان متأخرا لم تسقط لان الكفارة وجبت بالافطار عن الصوم واجب [illegible]
فتمسك الشافعي على عدم كون سفر المعصية من اسباب الرخص بوجهين احدهما [illegible]
حتى كان السكر بحرام بعد ما هو حق الرخص لتعلقه بزوال العقل يكون [illegible]
الكلام منوط بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ اي طالب [illegible]
الحال على اصل الحرمة فيكون الحكم كذلك في سائر الرخص المتعلقة [illegible]
بعلو البغي والتمرد والاباق مثلا لا نفس السفر بل المعصية منفصلة عن السفر [illegible]
وقد يكون السفر منفردا بتحقيق المعصية كما اذا خرج غازيا فاستقبله العير فقطع [illegible]
لا تتسلح منه وحينئذ كالصلوة في الارض المغصوبة مع ان المشروع اصلا فلا [illegible]
حيثما القربة في المشروع مقصود فكان فضل الحلال [illegible]
مما جاءته لصيغة الحل الثابت بحجة الاباحة فال [illegible]
السلك وهذا خلاف ال [illegible]
مع الاية من سعد فعلى [illegible]
والقول فيما [illegible]
[illegible]

فانه

[illegible] وحصله حكم الوجود في حق الوجوب حتى التطبيق متوجها في حق الاثم ووجوب القضاء بخلاف ما اذا لا نيافي [illegible]

وقالوا

[illegible] العذر لا يجوز لان المؤاخذة انما هي على الجناية ثم القصد والخطأ لم يكن كذلك [illegible]
[illegible] تصلح مخففا لاسباب الحق فيما هو صلة واجبة بالفعل دون المحل كالدية في القتل خطأ فانها صلة [illegible]
[illegible] الفعل دون المحل وجبت على العاقلة في ثلث سنين تخفيفا على الخاطئ وقد صرح [illegible]
[illegible] الفعل وهو ما كثير من المحققين بان الدية جزاء المحل دون الفعل بدليل انه يتعدد بتعدد المحل [illegible]
[illegible] ان الخطأ لما كان عذرا صلح سببا للتخفيف في الفعل فيما هو صلة لا مقابل مال او لا اذ لا شك ان الخطأ [illegible]
[illegible] الفعل مباح وترك التثبت محظور فيكون جناية قاصرة فصلح سببا لجزاء قاصر و يقع طلاقه كطلاق المختار
[illegible] فقال انت طالق وعند الشافعي لا يقع لان الاعتبار في الكلام بما هو القصد الصحيح ولا وجود له [illegible]
[illegible] مقام الفعل والرضى جواب عما يقال لو كان البلوغ عن عقل قائما مقام القصد في الطلاق يجب ان يقع الطلاق
[illegible] البلوغ مقام الرضى في التصرفات المفتقرة الى الرضى كالبيع والاجارة لان الرضى امر خفي كالقصد
[illegible] اذا كان امر الشيء خفيا لا يوقف عليه عدم القصد والميل فيقام العقل والبلوغ مقامه
[illegible] بغير الطلاق اظهر التبعية الوجه ونحو ذلك وليكن عدم العقل النائم
[illegible] مقامها بل يجعل الحكم متعلقا بمعرفها وهذا عكس ما قيل الاقامة السعة سامح
[illegible] اسباب الغط النائم امر ظاهر ولان الذي يحتاج الى اثباته في هذه الاحكام
[illegible] يحتاج الى اقامة شيء مقامه لا بعد السقط وكانه عبر بالسقط عن الفطر السهو
[illegible] مقام الشيء عند خفاء وجوده وعدمه وعدم القصد في النائم مدرك بلا ريب وكذا الحر
[illegible] يعتبر الرضا لكونه مما يحتمل الفسخ بخلاف الطلاق فانه يبتني على القصد دون الرضى لو اراد
[illegible] او عقد المخاطب وصدق قصده اذا البيع انما جرى على لسانه خطأ وهو كبيع المكره ينعقد فاسدا
[illegible] مقام القصد لكن يكون فاسدا غير نافذ لعدم الرضى حقيقة اما الذي يحرم
[illegible] وهو ما تعذر الغير على ان الفعل فالابتداء والاعتبار وبشرط خلو ونفسه
[illegible] ليكنه ولغة الاختيار بان يجعل مستندا الى الاختيار الاخر وهو لا يعتبر الفاعل
[illegible] بين الوجهين وهو العدم بترجيح احد جانبيه على الاخر فان استقل الفاعل في قصده
[illegible] اما مثبتا امار بشرط الفاعل اي مباشرة الفعل جوهر فاصل بحوار النقل ومما هو معتبر الا العقد
[illegible] النقل والعقد وهو سواء كان ملجئا او غير ملجئ لا ينافي اهلية الوجوب والخطاب الاداء
[illegible] وطلبا او رخصا او حرام وكذلك من اثار الخطاب ما انه يؤجر على تلك الفعل الحرمة
[illegible] اما الاكراه على قتل مسلم بغير حق فلا وحرم على الفرار فلا لزام
[illegible] لا يحدد له الفعل ولو تركه وجب فيه قولان
[illegible] الاباحة له تحويز له الفعل والتركه
[illegible] لا تعذر له العقد او فرض
[illegible]

مما اكره به وقوله واصل الشافعي بالقاعدة التي قررها الشافعي رحمه الله في الاكراه وهو ان الاكراه اما ان [illegible]
فهو الاكراه الحقيقي وان لا ينقطع الحكم عن فعل الفاعل كالاكراه على القتل والزنا [illegible] بخلاف اكراه الزوج [illegible]
والاول اما ان يكون عذرا شرعا او لا فان كان عذرا بان يخاف الفاعل الاقدام على الفعل [illegible] ينقطع الحكم عن [illegible]
صحة القول بعدم المعنى وصحة العمل باختيار الاكراه لفسد العقود والاضمان واضافة الحكم الى الفاعل [illegible]
معصوم فتحرم الحقوق والعصمة بعينها ان يدفع عنها الضرر بدون رضاها [illegible] باختيار [illegible]
الكره منسوبا الى الفعل الى الحامل اي المكره كالاكراه على اتلاف مال الغير [illegible] وان لم يكن يبطل الفعل كالاكراه [illegible]
يكن عذرا شرعا بان لا يخاف الاقدام على الفعل كما اذا اكره على القتل او الزنا لا ينقطع الحكم عن الفاعل [illegible]
الزنا مكرهين قوله وطلاق المولى بالصمم فاعل من الايلاء يعني لو اكره المولى على الطلاق بعد مضي [illegible]
التفريق بعد مضي المدة كما اذا عنين بعد الحول طلق التفريق عن ذلك كان الاكراه حقا واما فعل [illegible]
بالقتل والحبس عندي عند الشافعي رحمه الله لان الحبس يزيل الحرية والعصمة بعينها [illegible]
من بدنه الطاقة كما وان الخوف من نفسه كخوف ما يخوف بالحدود [illegible] القتل والضرب [illegible]
ذلك واصلنا بان الاصل المقرر عند ابي حنيفة واصحابه رحمهم الله ان الاكراه [illegible]
يكون المكره عليه من فعل الاقوال او من فعل الافعال فان كان من فعل الاقوال [illegible]
وان كان من فعل الافعال فان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل كالزنا [illegible]
معتمدا على الفاعل كالاكراه على الحرم على صيد الصيد وان لم يلزم نسبة الحامل ابتداء كالاكراه [illegible]
دون الحبس والضرب يعني اضافة الاختيار الى الانسان يحمل على حقيقته [illegible]
ومع كون الفاعل آلة ان الحامل يمكنه ايجاد الفعل المطلوب منه فاذا حمل عليه [illegible]
يبقى متصدرا على الفاعل قوله فالاقوال كلها لا تحتمل ذلك يعني ان شيئا من الاقوال [illegible]
ما يقال من ان كلام الرسول عليه السلام مرسل مجاز اذ العبرة بالتبليغ [illegible]
لا نقل الى الكلام بلسان الغير لانه يمتنع فهم مقصوده اما النقل الى المقصود من الغير [illegible]
ومتى لم يكن [illegible] وسعه لكن لم يجعل عزما له فلا يقدر على تطليق امرأته واعتاق عبده [illegible]
لا يقدر منه على تطليق امرأة الغير واعتاق عبد الغير فلا يصح ان يجعل [illegible]
دون الهزل وخيار الشرط لا يمنع نفاذ التصرف كالاكراه كالنكاح ويصح اضافة السبب [illegible]
الاضمار والرضى في جانب الحكم [illegible] الاكراه [illegible]
من الوجه فاستفاد شرائط كمال التفاوت الاكراه [illegible]
والرضى اما نفي الهزل بوجه اختيار [illegible]
بها ما نفى الهزل والاكراه [illegible]
التفاوت والمصير [illegible]

واما الكفارة الواجبة على الحامل فانما هي مترتبة على قتل الصيد باكراه الغير عليه كما هو الظاهر وبقي ان يقال ان موجب
الكفارة هو الجناية على الاحرام وكل من الفاعل والحامل جان على احرام نفسه اما الفاعل فبقتل الصيد وامّا الحامل فباكراه
الغير عليه فالفعل الذي هو القتل باليد ينجاوز الفاعل وحق ما وجب من الجزاء والتاويل ما يكون قد تم محل الجناية
لتسند الى ذات الفعل كما اذا اكره الغير على بيع الشيء وتسليمه فيقع التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وحده لزم
التناقض في محل التسليم بان نصبه مغصوبا لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء
والتسليم غصبا اما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل متمما للعقد حتى ان المشتري يملك المبيع بملك كامل المتعقل الى
نفاذ فلا يلزم ذلك وقد قال ان الفعل في المسالة المذكورة لما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل ان يكون الفاعل آلة
للغير في الفعل من حيث انه جناية ولا في التسليم من حيث انه اتمام للعقد لانه لا يقدر احد على الجناية على احرام الغير
تمليك مال الغير واتمام تصرفه وما ذكره في الاسلام من انه لو جعل آلة للتسليم لم يخرج الجناية معنى انه قال ان لم يخرج
فرض لبطل الاكراه والجواب ان المراد باحتمال الفعل كون الفاعل آلة انه يحتمل ذلك بقطع النظر عن الصورة
ان الفاعل في القتل والتسليم يصلح ان يكون آلة تنزل السيف والظرف وان لم يصح ذلك من حيث عبارة
ومعه امر زائد على نفس الفعل قوله والاعتاق وان كان لا يحتمل ذلك بمعنى انه لا يصح ما يصح من الكفر
اي الغير وكون الفاعل آلة فلا يمكن ذلك في الاحرام كما اذا اكره الغير على اعتاق عبده فالاعتاق من حيث هو
انسب الى الفاعل اذ لا يحتمل كون الفاعل آلة فيصح العتق لكونه صادرا عن اهله في محله
وكون الفاعل آلة لان الاتلاف يحتمل ذلك بخلاف الاقوال صح للفاعل على الحامل من جهة العبد
للفاعل لانه مالا عتاق وهو متعد على الفاعل ولا يتبع بثبوت الولاء للغير من وجه عليه
ثم لا يخفى ان ايراد هذا الكلام في هذا المقام انسب وان لم يذكر فيه هذا الفعل
سوى محل الجناية كاتلاف المال والنفس وحكم ان ضمان الحكم الى الحامل
وجب الجناية من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة تجب على الحامل ابتداء وعلى الكره
على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو اكره على قتل الغير عمدا فعند زفر يجب القصاص على الفاعل
عند ابي يوسف لا قصاص على احد بل الواجب الدية على الحامل مالية ثلاث سنين الا ان القصاص
تامة وقد عرفت ذلك من الحامل والفاعل لبقاء الاثم وحق الاخر وعند ابي حنيفة يجب القصاص
الانسان مجبول على حب الحيوة فيقدم على ما يتوسل الى بقاء الحيوة فيقتل الطبع
فضاف الفعل الى الحامل فالحامل حق الاثم فالفاعل لا يصلح آلة لانه لا يتصور الاصلاح
قصد القلب لا يتصور القصد بقلب الغير
الة يلزم تبدل محل الجناية
الة لزم نسب الاثم من الحامل والفاعل اما الحامل فلقصده
الخالق والجناية
على تقرير

صح لو اكره على اتلاف مال المسلم اكراها ملجيا رخص فيه لان حرمة النفس في حرمة
الغير اوطر فيه لكن اتلاف مال المسلم تعمدا حرام وبالاكراه لا يزول عصمة المال في حق صاحبه
وخص فيه باحباط الحرمة فان صبر على القتل كان شهيدا لانه بذل نفسه لرفع الظلم كما اذا امتنع عن
حمل الا انه لما لم يكن له معنى العبادات من كل وجه بناء على ان الامتناع عن الشرك فرض
عليه فقال الكاف شهيدا ان شاء الله ولما كان الحرمة الى لا تسقط لكن يحتمل الرخصة
حقوق الدين المحتملة للسقوط وحقوق العبد المحتملة للمال وحكم حكم اخوه يعني ان حكم هذا القسم
ما قسمان لهذا القسم وبهذا يظهر ان قوله المراد باخوه حرمة لا تحتمل السقوط وحرمة تحتمل
قسمان لان احتمال السقوط وعدمه في القسمين السابقين انما هو بصفة الحقوق لا بصفة الحرمة
فان حرمة الشرك لا تسقط اصلا لكن نفس الصلوة يحتمل السقوط في جملة ما لا عذر
على من اكره عليه فاعلى اتلاف مال المسلم ضمان بما اتلف لان المال معصوم حق صاحبه
ان وصول الاكراه على اتلاف مال المسلم او نفسه ينسب الفعل الى الكامل ويجعل الفاعل
وصلى الله على النبي وعلى آله وصحبه وسلم
الهداية انه ولي العصمة والتوفيق وهو الصواب والهداية الى سواء الطريق والحمد لله على نعمه
العظام وصلى الله على نبيه محمد وآله واصحابه البررة الكرام

ات الارض ننقصها من اطرافها افهم الغالبون
قل انما انذركم بالوحي ولا يسمع الصم الدعاء اذا ما ينذرون
ولئن مستهم نفحة من عذاب ربك ليقولن يا ويلنا
انا كنا ظالمين ونضع الموازين القسط ليوم القيمة
فلا تظلم نفس شيئا وان كان مثقال حبة من خردل
اتينا بها وكفى بنا حاسبين ولقد اتينا موسى
وهارون الفرقان وضياء وذكرا للمتقين الذين
يخشون ربهم بالغيب وهم من الساعة مشفقون
هذا ذكر مبارك انزلناه افانتم له منكرون
ولقد اتينا ابراهيم رشده من قبل وكنا به عالمين
اذ قال لابيه وقومه ما هذه التماثيل التي انتم لها
عاكفون قالوا وجدنا ابائنا لها عابدين قال
لقد كنتم انتم وابائكم في ضلال مبين
قالوا اجئتنا بالحق ام انت من اللاعبين

قال بل ربكم رب السموات والارض الذي فطرهن وانا
على ذلكم من الشاهدين وتالله لاكيدن اصنامكم
بعد ان تولوا مدبرين فجعلهم جذاذا الا كبيرا
لهم لعلهم اليه يرجعون قالوا من فعل هذا
بالهتنا انه لمن الظالمين قالوا سمعنا فتى يذكرهم
يقال له ابراهيم قالوا فاتوا به على اعين الناس لعلهم
يشهدون قالوا ءانت فعلت هذا بالهتنا يا ابراهيم
قال بل فعله كبيرهم هذا فسئلوهم ان كانوا
ينطقون فرجعوا الى انفسهم فقالوا انكم انتم
الظالمون ثم نكسوا على رؤسهم لقد علمت
ما هؤلاء ينطقون قال افتعبدون من دون الله
ما لا ينفعكم شيئا ولا يضركم اف لكم ولما تعبدون
من دون الله افلا تعقلون قالوا حرقوه وانصروا الهتكم
ان كنتم فاعلين قلنا يا نار كونى بردا وسلاما على ابرهيم
وارادوا به كيدا فجعلناهم الاخسرين